ISTITUTO DI TEOLOGIA PER CORRISPONDENZA
DEL CENTRO "UT UNUM SINT"
00145 Roma - Via Antonino Pio, 75 - Tel. (06) 51.38.898 - 51.32.941

Storia della Chiesa

G MO MARTINA

Storia della Chiesa

Istituto di Teologia per corrispondenza
del Centro «Ut unum sint» - Roma

GIACOMO MARTINA

Storia della Chiesa

Istituto di Teologia per corrispondenza
del Centro «Ut unum sint» - Roma

IMPRIMATUR

✠ Giovanni Canestri, Vicegerente
Arciv. tit. di Monterano
Dal Vicariato di Roma 18.2.1980

SOMMARIO DEL CAPITOLO 1

	Pag.
1. LE CARATTERISTICHE FONDAMENTALI DELLA CHIESA PRIMITIVA	7
1.1. Premessa	7
1.2. La prima antinomia: particolarismo giudaico e universalismo	8
1.3. La seconda antinomia: l'elemento carismatico e quello giuridico	11
1.4. La terza antinomia: la Chiesa piccolo gregge di eletti o popolo immenso di santi e di peccatori?	14
1.5. La quarta antinomia: forte senso di unità e forti dissensi nella Chiesa primitiva	18
1.5.1. Infiltrazioni razionalistiche: lo gnosticismo	19
1.5.2. Eresie	20
1.5.3. Scismi	23
1.6. La quinta antinomia: fra escatologismo ed incarnazionismo, fra rottura ed apertura	24
Bibliografia di approfondimento	26

CAPITOLO 1

LE CARATTERISTICHE FONDAMENTALI DELLA CHIESA PRIMITIVA

1.1. Premessa

Dall'anno 30, che costituisce la data più probabile della Passione di Gesù, al 313, con l'editto di Milano, che segna la fine delle persecuzioni generali e l'inizio dell'alleanza fra Chiesa ed Impero, la storia della Chiesa si svolge attraverso tre linee fondamentali: la sua diffusione dentro i confini dell'Impero, ed in parte anche al di là di essi; la lunga lotta che lo Stato romano prosegue nei suoi confronti; il suo sviluppo interno, nella dottrina, nella costituzione, nel culto, con le forti tensioni che l'accompagnano, e, in certo senso almeno, lo favoriscono.

Per quanto riguarda il primo aspetto, basta ricordare quanto segue: non si trattò di un movimento di massa, ma di un'azione capillare ed individuale, dovuta largamente all'influsso dei singoli convertiti, anche laici; il cristianesimo — come vedremo meglio fra poco — pur presentandosi per vari decenni con molti elementi ereditati dal mondo ebraico, assunse rapidamente le caratteristiche di una religione compatibile con le istituzioni e le tradizioni dei vari popoli, come ricorda esplicitamente l'anonimo della *Lettera a Diogneto* (seconda metà del II secolo): « I Cristiani non si distinguono dagli altri uomini, né per territorio, né per lingua, né per vestito. Essi non abitano città loro proprie, non usano un linguaggio particolare, né conducono uno speciale genere di vita... si adattano agli usi del paese nel vestito, nel cibo e in tutto il resto del vivere... » (cap. 5). Alla nuova religione aderirono non solo gente di umile condizione, come artigiani, commercianti, schiavi, ma anche varie persone di elevata condizione, persino nell'alta nobiltà romana e nella stessa famiglia imperiale dei Flavi. L'espansio-

ne avvenne contemporaneamente verso Oriente e verso Occidente, ma fino al terzo secolo il maggior numero dei cristiani rimase nelle zone orientali dell'Impero (Asia Minore, Macedonia, Siria, Armenia, passata in blocco alla nuova religione dal terzo secolo). Anche l'Africa nord-occidentale (intorno a Cartagine), l'Egitto, la Gallia meridionale, possedevano solide e numerose comunità cristiane: l'Africa anzi dette alla Chiesa un rilevante contributo nel campo intellettuale, con valorosi scrittori. Nel terzo secolo, le comunità più importanti erano quelle di Roma (con circa 50.000 cristiani su una popolazione di mezzo milione), Cartagine, Alessandria, Antiochia, Edessa. In Italia, dopo la comunità di Roma, nata assai presto, sorsero altre chiese locali nel centro e nel Mezzogiorno già nel primo secolo (Pozzuoli, Capua, Napoli, e con ogni probabilità Pompei ed Ercolano prima del 70); verso la fine del secondo secolo troviamo citate Milano e Ravenna, nel terzo Aquileia. All'inizio del quarto secolo, su una popolazione complessiva dell'Impero Romano di circa 50 milioni, i Cristiani raggiungevano i 5-7 milioni, dei quali 2-3 in Occidente, 3-4 in Oriente. E' interessante notare che solo alla fine del primo millennio si può parlare di un'Europa quasi interamente cristiana, con 15 milioni di battezzati su 18 milioni di abitanti.

Della lotta fra Impero e Chiesa parleremo successivamente. Ci preme ora sottolineare gli aspetti essenziali della vita interiore della Chiesa, con le tendenze spesso opposte che la caratterizzano.

1.2. La prima antinomia: particolarismo giudaico e universalismo

Gesù Cristo, se da una parte aveva dichiarato di non voler sciogliere la legge mosaica ma solo di completarla, e ne aveva ribadito la validità (« non perirà un solo iota della legge fino a che tutto sia compiuto »), aveva però nell'ultima cena proclamato una nuova alleanza, il Nuovo Testamento, e dopo la risurrezione aveva dato agli apostoli un mandato missionario universale. Benché l'annunzio di un Nuovo Testamento implicasse la fine del Vecchio, il superamento cioè della legislazione mosaica — almeno là dove essa non si limitava a confermare e ribadire i precetti naturali — e l'inizio di una nuova comunità in cui i convertiti dal giudaismo si sarebbero trovati su un piano di parità con i cristiani di altre stirpi, la primissima cerchia cristiana, composta esclusivamente di Ebrei, non comprese immediatamente la portata delle parole di Gesù. La cultura di cui quei cristiani erano impregnati, un certo orgoglio nazionale, in cui l'elemento

religioso aveva del resto una parte preponderante, l'interpretazione letterale delle profezie messianiche del Vecchio Testamento, che assicuravano la perennità e l'universalità del trono di Davide, spingeva gli apostoli e i primi discepoli a considerare la Chiesa come ancorata strettamente alla sinagoga, ed a credere che l'adesione al patrimonio religioso e culturale di Israele costituisse la premessa indispensabile per l'ingresso nella Chiesa. In concreto, non si poteva ricevere il Battesimo se non si era previamente circoncisi e non ci si impegnava quindi ad osservare i precetti rituali della legge mosaica, come l'astensione dal sangue e dalle carni degli animali uccisi per soffocamento.

Del resto, le ultime scoperte di Qumran (11 grotte nella regione ad Ovest del Mar Morto, non lungi dal Monte Nebo, dove sono state trovate migliaia di manoscritti frammentari), hanno dimostrato non solo che il giudaismo era diviso in correnti più varie di quanto finora immaginassimo, ma che esisteva una forte affinità fra una di esse, gli esseni (soprattutto quella speciale categoria di essi presente appunto a Qumran) e la vita e la dottrina della prima comunità cristiana di Gerusalemme. Ricordiamo fra l'altro la forte opposizione degli esseni di Qumran alla classe dirigente del tempo, con accenti che ricordano da vicino la polemica antifarisaica di Gesù e la sua concezione più spirituale della legge; la personalità del fondatore, il Maestro della Giustizia, perseguitato dal Sommo Sacerdote; la rigida vita comunitaria della setta, con un capo scelto democraticamente, un noviziato biennale, una fervida attesa escatologica, un esasperato nazionalismo, unito però ad una maggior carità verso i lontani.

Gli Atti degli Apostoli e vari passi di S. Paolo raccontano con abbondanza di particolari il graduale superamento di questa mentalità. Dopo il discorso di Stefano (At 7, 1-54), che fa intravedere la fine del posto privilegiato di Israele nella nuova economia, il fatto decisivo è costituito da una strana visione di Pietro, invitato malgrado la sua ripugnanza a mangiare carni di animali considerati illeciti per un Ebreo, visione seguita quasi immediatamente dalla catechesi del centurione pagano Cornelio, su cui ancora prima del battesimo scende visibilmente lo Spirito Santo. Pietro, quasi sconvolto, esclama: « Chi può negare il Battesimo a coloro che hanno ricevuto lo Spirito Santo come noi? » (At. capp. 10-11). La vecchia mentalità era però troppo radicata per scomparire subito, e provocò lunghi e dolorosi contrasti, culminati nel Concilio di Gerusalemme dell'anno 50, che, se in linea teorica riconobbe valida la tesi difesa con ardore da

Paolo, dell'inesistenza di un vero obbligo di osservare la legge mosaica, in pratica accettò il compromesso proposto da Giacomo il Minore, che per evitare scissioni nella Chiesa suggeriva ai pagani convertiti l'astensione dal sangue, dagli animali uccisi per soffocamento e dalle carni degli animali posti in vendita dopo essere stati offerti in sacrificio agli idoli, o idolotiti (At 15, 1-35). Più tardi Paolo rimproverò pubblicamente a Pietro di cedere ancora alle tendenze di alcuni Ebrei fanatici difensori delle vecchie tradizioni, invece di applicare lealmente il compromesso approvato dal Concilio (incidente di Antiochia, esposto da Paolo nella Lettera ai Galati 2, 11-21, con particolare riferimento alla portata dogmatica della questione: la salvezza viene dalla fede in Cristo, non dalla pratica della legge mosaica). Paolo personalmente non riteneva obbligatorio il compromesso conciliare, pur tenendo presente la necessità di salvare la carità e di evitare ogni atto che potesse scandalizzare qualcuno (1Cor 8, 1-13; 10, 23). L'Apocalisse condanna ancora chi mangia idolotiti (2, 14 e 20). La stessa linea è consigliata nella *Didachè*, scritta probabilmente verso la fine del primo secolo: « Se tu puoi portare tutto intero il giogo del Signore, sarai perfetto; se non puoi, fa quello che puoi. Quanto ai cibi, osserva quello che puoi, ma astieniti assolutamente dalle carni immolate agli idoli, poiché questo sarebbe un prestare culto agli dèi morti » (VI.2).

Il processo di distinzione e di indipendenza dall'elemento giudaico, o, in altre parole, l'occidentalizzazione del cristianesimo, fu dunque piuttosto lento. Per molti decenni l'influsso ebraico restò preponderante. Nella comunità di Gerusalemme, il partito di Giacomo il Minore, fortemente giudaizzante, conservò una parte decisiva per molti anni. Accanto alla comunità di Gerusalemme, vanno ricordate, sempre per lo stesso motivo, quelle di Antiochia e di Damasco.

La distruzione di Gerusalemme nell'anno 70 non costituì ancora un passo risolutivo, anche se essa indebolì la forza delle correnti giudaizzanti e indusse i cristiani della città, sia pure per motivi di immediato interesse pratico, a separare nettamente la loro sorte da quella dei loro connazionali, lasciando il paese prima che fosse stretto d'assedio. La chiara tendenza verso lo sganciamento appare nel secondo secolo sia con lo Pseudo Barnaba, autore di una lettera attribuita un tempo a Barnaba, che risolve il problema dell'osservanza della legge mosaica interpretando tutti i precetti in senso puramente spirituale, sia con Marcione, che oppone in modo esasperato il Vecchio e il Nuovo Testamento, per liberare il cristianesimo da ogni infiltrazione

spuria. Contribuì alla differenziazione anche lo spostamento della festa settimanale dal sabato — il giorno sacro ad Israele! — alla domenica, che ricordava ai cristiani la risurrezione di Cristo. Si discute ancora sulla data con cui il cambiamento avvenne, se nell'età apostolica, come si potrebbe dedurre da alcuni passi degli Atti, o più tardi, all'inizio del II secolo. Ma la piena rottura con il mondo e la cultura ebraica si realizzò solo ad Alessandria, tra la fine del secondo e l'inizio del terzo secolo, soprattutto per merito di Clemente Alessandrino (circa 150-215), che per primo nelle sue opere, *Protrettico*, *Pedagogo* e *Stromata*, tentò una presentazione del cristianesimo con il linguaggio ed i concetti propri del mondo ellenistico. Come osserva J. Danielou, Clemente non ha alcuna compiacenza per tutti gli elementi ebraici che il Vangelo trascina con sé: con lui la veste giudaica cade quasi da sé, come una pelle ormai morta, e appare un cristiano nuovo, del tutto simile nell'esterno agli altri alessandrini, seppure animato all'interno da uno spirito diverso. Il cristianesimo non è più la semplice realizzazione delle profezie ebraiche, è piuttosto la vera sapienza, invano annunziata dai saggi della Grecia. E' ormai aperta la via verso una sempre più larga accettazione da parte del cristianesimo della cultura greca e romana.

Il distacco della Chiesa dalla sinagoga, se sul piano dogmatico sottolineò l'inadeguatezza della vecchia economia e la necessità della fede in Cristo Redentore come sola via di salvezza, da un punto di vista pratico salvò l'universalismo della Chiesa, che non si identifica con nessuna forma determinata di civiltà e con nessun gruppo etnico particolare, e deve in ogni epoca « incarnarsi » in nuovi contesti storici. Questo risultato altamente positivo fu però pagato con un prezzo relativamente alto: la reciproca ostilità che finì per opporre la Chiesa e la Sinagoga, sia pure più tardi e su uno sfondo storico diverso. Se gli Ebrei considerarono i cristiani come pericolosi concorrenti, come usurpatori di un patrimonio che non apparteneva loro, i cristiani addossarono all'intero popolo ebreo, senza le debite distinzioni, la responsabilità della morte di Cristo, e finirono per considerare gli Ebrei come maledetti da Dio. Nei secoli seguenti il fossato andò approfondendosi sempre più.

1.3. La seconda antinomia: l'elemento carismatico e quello giuridico

La Chiesa fondata da Gesù, come appare nel Vangelo, poggia su un'autorità che deriva dall'alto, non da un'investitura dal

basso; tale autorità è trasmessa dall'alto a determinati individui, i quali per ciò stesso si differenziano dal resto dei fedeli: i dodici sono così ben distinti dal resto dei discepoli. Gli Atti degli Apostoli e le lettere paoline danno a questa struttura generale maggiore concretezza: appaiono come titolari dell'autorità i vescovi e i presbiteri, la cui distinzione è per altro spesso incerta e, accanto a loro ma in posizione subordinata, i diaconi, con funzioni prevalentemente assistenziali-caritative. E' quindi molto probabile che tutti i sacerdoti nei primi tempi ricevessero la pienezza dell'ordine, cioè fossero tutti consacrati vescovi, anche se questo non autorizza di per sé a supporre che tutti godessero della stessa autorità pratica. In altre parole, la distinzione fra episcopato e semplice presbiterato, entrambi partecipi dello stesso sacramento, sia pure in grado diverso, non sarebbe frutto di una disposizione immediata di Cristo, ma di un'iniziativa della Chiesa, di un'evoluzione storica graduale: quest'opinione, ormai molto comune, può appoggiarsi oltre tutto alla complessa elaborazione di alcuni testi del concilio di Trento, che ha volutamente ricusato di definire che la distinzione fra episcopato e presbiterato fosse una diretta volontà divina, « de jure divino ».

Nel periodo apostolico la Scrittura ci presenta poi i dirigenti delle singole chiese generalmente in numero plurale: ogni comunità era cioè probabilmente retta mediatamente da un *collegium* detto presbiterio (cfr. 1 Tim 4, 14), in modo analogo alle comunità ebraiche, governate da un consiglio di « anziani ». Nel periodo post-apostolico la direzione delle chiese assunse forma monarchica: questa evoluzione non è ancora chiara in Clemente Romano, che, scrivendo ai Corinti intorno al 96-98, sottolinea in modo piuttosto forte il dovere di ubbidire ai capi legittimi stabiliti da Dio (Dio-Cristo-apostoli-vescovi loro successori), senza precisare se l'autorità episcopale sia affidata a un solo individuo o a varie persone nella stessa comunità, ma è ormai chiara e precisa in Ignazio, vescovo di Antiochia, morto a Roma il 107: « Seguite tutti il vescovo, come Gesù Cristo segue il Padre, e il collegio dei presbiteri come gli apostoli; quanto ai diaconi, venerateli come la legge di Dio. Nessuno faccia, senza il vescovo, alcuna di quelle cose che riguardano la Chiesa... Dove appare il vescovo, ivi è la comunità... senza il vescovo non è lecito né battezzare né celebrare l'agape, ma quello che egli ha approvato è gradito da Dio » (*Agli Smirnesi*, VIII). Si è molto discusso sulle fasi di questa evoluzione dell'episcopato, dalla forma collegiale a quella monarchica: una spiegazione probabile ma discussa, non scevra di una certa tendenza a spiegare i fatti passati alla

luce dell'evoluzione successiva, a forzare cioè un po' i documenti e i testi, è che il cosiddetto collegio presbiteriale delle prime comunità fosse in realtà soggetto all'apostolo che aveva fondato le singole chiese locali, e che sarebbe perciò da considerarsi il vero capo di quella comunità. Si spiegherebbe così meglio sia l'uniformità dell'evoluzione, sia la sua rapidità, in una cinquantina d'anni, tanto più che anche prima di Ignazio non mancano accenni di comunità rette da un singolo vescovo (Timoteo e Tito nelle lettere di Paolo appaiono come vescovi monarchici rispettivamente a Efeso e a Creta; Giacomo il Minore è chiamato da antichi storici « vescovo di Gerusalemme »; gli « angeli » delle sette chiese dell'Asia di cui parla l'Apocalisse 1, 20; 2-3, sono probabilmente i vescovi delle sette chiese; Egesippo e Ireneo di Lione alla fine del secondo secolo compilarono delle liste di vescovi delle chiese principali, che risalivano agli apostoli). In ogni caso è chiaro che l'episcopato in quanto tale rappresenta la continuazione della missione degli apostoli nella vita della Chiesa.

Accanto a questa solida struttura gerarchica, ben differenziata, in cui l'autorità è trasmessa pubblicamente mediante un'investitura ufficiale, che deriva da Dio, ma solo attraverso la mediazione della Chiesa, troviamo nelle comunità primitive uomini dotati di poteri straordinari di vario genere, che Dio conferisce loro in modo immediato, senza alcuna mediazione e senza alcuna legge. Paolo ne parla a lungo, chiamando questi doni come *carismi*, classificandoli più volte, sia pure in modo incompleto (1Cor 12, 8-10.28-30; 14, 26; Rom 12, 6-8; Ef 4, 11) (dono delle lingue, dell'interpretazione, della guarigione, ecc.), sottolineando che essi sono destinati al bene non del singolo ma della comunità, prevedendo possibili abusi e indicando i modi di evitarli, e arrogandosi quindi in definitiva un'autorità superiore a quella dei carismatici (1Cor 14, 37). Tuttavia, più che contrapporre in maniera antinomica i ministeri di guida e i doni particolari, Paolo sottolinea piuttosto la loro complementarietà e la loro funzione di servizio. Se Paolo enumera più di una dozzina di carismi, la Didaché alla fine del primo secolo ne ricorda solo tre: apostoli, insegnanti e profeti, ma anch'essa si mostra molto preoccupata di distinguere i veri dai falsi profeti, indicando come criterio sicuro il disinteresse dell'autentico profeta e la sua coerenza (cap. XI). Lo stesso criterio è ricordato da un altro scrittore, Erma, che all'inizio del II secolo nell'opera *Il Pastore* (un insieme di *visioni*, di *precetti* e di *similitudini*) dedica tutto l'intero precetto undecimo alla distinzione tra falsi e veri profeti, senza però che vi sia traccia di attriti fra profeti e gerarchia. Ben pre-

sto, in meno di due secoli, il profetismo come gli altri carismi straordinari svanirono: la Chiesa si era ormai consolidata, e non le erano più necessari quegli appoggi esterni e sensibili che ne avevano accompagnato i primi passi. Abbiamo detto che svanirono i carismi straordinari, come il dono delle lingue: restarono e restano invece quei carismi meno appariscenti per lo più, ma spesso più efficaci, che Dio continua a infondere come e a chi vuole, per mantenere viva la sua azione nella Chiesa.

La graduale scomparsa dei carismi straordinari (confusi in modo semplicistico con il carisma in genere) e la crescente preponderanza della gerarchia nella vita della Chiesa è stata interpretata più volte da storici laicisti come un segno inequivocabile di decadenza del cristianesimo: nato come una risposta spontanea alla libera voce dello Spirito, esso avrebbe finito non solo per dare al suo messaggio un rivestimento concettuale e alla sua azione un'ossatura burocratica, cosa in parte almeno inevitabile, ma avrebbe dato la netta prevalenza alla disciplina sul carisma, al sillogismo sulla fede viva. In questa linea si muovono, fra gli altri, in Italia lo storico modernista Buonaiuti nella sua *Storia del cristianesimo*, e su un piano più divulgativo il Falconi nella sua *Storia dei Papi*. In realtà, se è vero che la storia della Chiesa mostra la difficoltà di conservare l'equilibrio dei due elementi e il pericolo di una prevalenza della concettualizzazione e della burocratizzazione, è anche vero che carisma e gerarchia costituiscono due modi complementari di cui Dio si serve per influire nella Chiesa; se il primo richiama alla sua purezza e freschezza la tensione religiosa originaria, il secondo appare praticamente necessario per discernere il vero dal falso carisma e per dare stabilità e diffusione ad un impulso che, lasciato a se stesso, rischia di affievolirsi e smarrirsi. L'antinomia non può essere risolta una volta per sempre e riapparirà più volte nella storia della Chiesa, sia che si tratti di distinguere i riformatori ortodossi da quelli eterodossi (pensiamo ai movimenti ereticali del Medio Evo, che inizialmente mostravano non di rado seri intenti religiosi), sia che la gerarchia debba vagliare, accogliere, coordinare le istanze della base.

1.4. La terza antinomia: la Chiesa piccolo gregge di eletti, o popolo immenso di santi e di peccatori? Come sfuggire al rigorismo senza cadere nel lassismo?

In forte contrasto con l'atteggiamento misericordioso volutamente accentuato da Cristo nel Vangelo, la Chiesa primitiva si

mostrò in genere assai rigorosa nella prassi penitenziale: davanti a un mondo in cui consuetudini peccaminose avevano radici inveterate ed erano considerate con indifferenza, essa credette suo dovere inculcare ai fedeli la più netta opposizione al peccato, e giudicò che la facilità nel concedere il perdono avrebbe irrimediabilmente compromesso la condotta morale dei cristiani. La prassi ovviamente ebbe sfumature diverse nei vari luoghi, in Oriente e in Occidente, ma si mantenne dovunque a lungo molto rigida. Si possono tuttavia delineare due correnti, una più severa, desiderosa di conservare alla Chiesa tutta la sua purezza, anche se questo portava come conseguenza l'esclusione dalla Chiesa di numerosi peccatori, l'altra più disposta alla misericordia e più pronta ad accogliere quanti fossero realmente pentiti. Le discussioni, che si svilupparono fin dalla prima ora, raggiunsero il punto culminante nel terzo secolo, per la necessità di un adattamento alla nuova situazione creatasi con l'aumento dei convertiti, e soprattutto con il forte numero di cristiani che durante la persecuzione di Decio (250) avevano apostatato, ma si erano pentiti del passo e chiedevano con insistenza l'assoluzione. La crisi fu acuita dall'affacciarsi di movimenti lassisti, come lo scisma di Novato a Cartagine, rigoristi, come a Roma lo scisma di Novaziano, che rifiutava il perdono agli apostati, e l'eresia montanista, che esasperava in modo unilaterale la morale cristiana. Non minore importanza ebbero nello svolgimento della crisi l'emergere di alcune forti personalità: Callisto, Papa dal 217 al 222, esponente della corrente moderata, e, in senso del tutto opposto Tertulliano, che nella sua lunga carriera di scrittore sostenne tesi sempre più radicali fino ad abbandonare quella Chiesa che gli sembrava ormai troppo remissiva verso i peccatori, e soprattutto alcuni autori, portati, forse proprio per quella certa astrattezza comune a molti uomini di studio, a irrigidirsi sulle loro opinioni piuttosto rigide, fino all'aperta ribellione alla autorità, e tuttavia animati dalle migliori intenzioni e da un sincero amore alla Chiesa (pensiamo soprattutto ad alcune opere attribuite a lungo ad Ippolito, e che ora sono considerate frutto almeno di due diversi autori). Sembra innegabile, anche se la questione è tutt'altro che risolta e recenti storici cattolici come il Baus non siano d'accordo, che proprio l'avvento di Callisto abbia significato il prevalere della corrente moderata, ugualmente lontana dal lassismo di Novato come dal rigorismo di Ippolito e di Novaziano. La vittoria di Callisto non costituì una degenerazione del cristianesimo, come sostengono gli storici laicisti di cui abbiamo già fatto cenno, ma una riaffermata fedeltà alla

vera natura della Chiesa, rete che accoglie pesci buoni e cattivi. Il dilemma si ripeté più volte nelle età seguenti, e si concluse sempre con la stessa scelta da parte della Chiesa romana.

Dopo questo sommario orientamento nella questione, scendiamo a qualche particolare, indicando, anche per un avviamento metodologico, i documenti principali, i problemi che ne derivano, le varie tesi affacciate.

I documenti (1). Erma nel *Pastore* (Precetto Quarto, III, 1-7) ammette la possibilità di perdono dopo il Battesimo, ma per una sola volta. Ippolito nei *Philosophumena* (IX, 12) rimprovera Callisto per aver promesso il perdono a tutti. Tertulliano, che finché si mantenne ortodosso aveva ammesso la possibilità di un perdono, concesso però una sola volta (*De Poenitentia*, VII, 2-11), divenuto montanista insorse contro un editto promulgato da un non meglio qualificato « Pontefice Massimo », che prometteva l'assoluzione dall'adulterio e dalla fornicazione (*De Pudicitia*, I, 6-9). Non mancano espressioni rigoriste di Cipriano e di Origene (III secolo), ma ancora più significative sono alcune disposizioni del concilio di Elvira (presso Granata in Spagna), del 312, che negano l'assoluzione, anche in punto di morte, per date categorie di peccatori: « nec in finem recipere communionem ».

Da questi testi emergono *vari problemi*. Innanzi tutto, la Chiesa ha sempre rimesso i peccati, o vi è stata un'epoca in cui essa si è rifiutata di farlo, e, in tal caso, quali motivi hanno determinato la sua condotta? In secondo luogo, la Chiesa ha concesso il perdono una volta sola, o ha assolto anche i recidivi? Esisteva solo una penitenza pubblica, o anche una penitenza privata?

Ecco ora le *risposte* giudicate più probabili. Per il primo problema, sembra che la Chiesa non perdonasse alcuni peccati, non perché ritenesse di non averne il potere, ma perché non voleva farne uso: si è avuta una evoluzione disciplinare, non dogmatica. Le espressioni di Ippolito e quelle di Tertulliano nel *De Pudicitia* (che del resto sembra alludere non a Callisto ma al vescovo Agrippino di Cartagine) si possono benissimo interpretare nel senso di una prassi più moderata inaugurata

(1) Cfr. l'antologia di C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Textes choisis, traduits et présentés par C. V. (Chretiens de tous les temps. Textes du Ier au XXe siècle, 15), Paris, Les Editions du Cerf, 1966).

da Callisto, non in quello di un'evoluzione dottrinale. Il rifiuto di perdonare alcuni peccati sembra però innegabile davanti alle chiare affermazioni del Concilio di Elvira, ed è quindi continuato anche dopo il cosiddetto cedimento prodotto da Callisto. Quanto al secondo problema, i pareri sono divisi: chi si fonda soprattutto nel testo di Erma e ammette l'unicità della assoluzione, chi interpreta Erma come un'affermazione ideale, di ciò che dovrebbe essere, non di ciò che è, e nota poi che durante tutta la controversia relativa ai lapsi, cioè agli apostati della persecuzione di Decio, pur discutendosi tutte le varie eventualità, non affiorò mai la domanda relativa al caso di un apostata che avesse già ricevuto l'assoluzione da una precedente caduta, e conclude quindi che l'assoluzione era concessa anche ai recidivi. Forse la contraddizione fra le due tesi si potrebbe risolvere, ammettendo una penitenza pubblica e solenne cui si era ammessi solo una volta nella vita, e una penitenza privata cui era possibile accedere più volte. Eccoci così di fronte al terzo problema: mentre Poschmann ammette solo la penitenza pubblica, altri specialisti di uguale valore, come Galtier e Adam, fondandosi su vari cenni di autori antichi, ritengono che accanto alla forma pubblica e solenne di penitenza (in cui i peccatori formavano una classe speciale, che assisteva in luoghi distinti alla liturgia, in tutto o in parte secondo i luoghi), vi fosse una penitenza privata per determinati casi. E' comunque certo che non esiste assolutamente nessun testo antico che dimostri la esistenza della penitenza privata. I difensori di questa sono costretti ad argomentazioni o deduzioni indirette (per esempio: « Come potrebbe spiegarsi la misericordia di alcuni pastori, S. Ambrogio od altri che siano, i loro caldi inviti al pentimento e alla fiducia in un Signore misericordioso, senza l'esistenza di un'altra forma di penitenza? »). Non è escluso che in questi ragionamenti si annidi, più o meno consciamente, la preoccupazione di far risalire ai primordi del cristianesimo istituzioni sviluppatesi relativamente tardi. La penitenza privata diventa una prassi diffusa e documentabile in modo indiscusso verso il secolo sesto, partendo dalla chiesa celtica di Gran Bretagna e Irlanda.

E' bene infine ricordare che, la Chiesa, anche quando non concedeva l'assoluzione ad alcuni peccatori, non disperava per questo della loro sorte, ma li affidava alla misericordia divina. Non era stata ancora chiarita la necessità dell'assoluzione sacramentale come via abituale del perdono (il problema venne risolto solo nel Concilio Tridentino).

1.5. La quarta antinomia: il forte senso di unità e i frequenti e forti dissensi della Chiesa primitiva

Cipriano, vescovo di Cartagine e martire (c. 210-257), nel suo opuscolo *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, scritto nel 251, ha espresso forse nel modo più efficace il senso di unità che pervade la Chiesa antica. Più gravi ancora delle persecuzioni sono i pericoli che nascono dalle eresie e dagli scismi: il diavolo trascina in questo modo a perdizione quelli che non ha potuto trattenere nelle tenebre del paganesimo. Per salvarci occorre tenersi saldamente ancorati alla Chiesa: « Essa ci conserva a Dio... chi si separa dalla Chiesa e si congiunge ad una falsa, si priva delle promesse fatte alla Chiesa... Non può avere Dio per padre chi non ha la Chiesa per madre... ». « Non può essere martire chi è fuori della Chiesa... Anche se fossero gettati nel fuoco e ardessero tra le fiamme, ... quella non sarebbe per loro una corona della loro fede, ma una punizione della loro miscredenza... possono essere uccisi, ma non essere coronati ». Già prima, Ireneo, vescovo di Lione, vissuto a cavallo fra il secondo e il terzo secolo, nell'*Adversus Haereses*, composto intorno al 180, esaltava commosso l'unità di fede della Chiesa: « La Chiesa, benché sparsa in tutto l'universo abitato fino agli ultimi confini della terra, ricevette dagli apostoli la fede in un unico Dio, Padre onnipotente... La Chiesa, benché sparsa in tutto il mondo, la conserva diligentemente, come se abitasse una sola casa... come se avesse una sola anima e un solo cuore... come se avesse una bocca sola. Anche se nel mondo le lingue sono diverse, una sola e identica è la forza della tradizione » (I, 10). Fondamento di questa unità è da una parte la stretta unione col vescovo (è l'aspetto sottolineato a preferenza da Ignazio di Antiochia e da Cipriano), dall'altro la fedeltà all'insegnamento degli apostoli, tramandato ininterrottamente attraverso la serie dei loro successori, e soprattutto la comunione, il vincolo giuridico e spirituale con Roma: « perché in essa sempre fu conservata la tradizione che viene dagli apostoli » (è l'aspetto sottolineato con particolare vigore da Ireneo, *Ad. Haer.*, III, 2, e da Tertulliano, nel *De Praescriptione Haereticorum* del 199-200, titolo che si potrebbe tradurre forse con questa parafrasi: « Eccezione di inammissibilità contro gli eretici »). Cristo ha fondato la Chiesa sugli apostoli e ad essi ha affidato le Scritture: chi non ubbidisce ai legittimi successori degli apostoli non ha diritto di interpretare la Bibbia. Espressione sensibile di quest'ultima era l'uso comune ai vescovi del tempo, di conservare l'elenco di quei

colleghi che essi ritenevano fedeli alla ortodossia. Se un vescovo fosse stato eventualmente sospettato di allontanarsi dalla vera fede, poteva difendersi ricordando il numero dei colleghi con cui era in *comunione*. In caso dubbio, se anche i suoi avversari avessero seguito la stessa tattica, due erano i criteri decisivi: si riteneva ortodosso il vescovo che fosse in comunione con il maggior numero di altri vescovi, o, in modo più semplice e sicuro, chi poteva vantare di essere in comunione con Roma: Ambrogio riassume chiaramente questo concetto: « Dalla Chiesa romana derivano i diritti della "veneranda communio" a tutta la Chiesa » (Ambr., *Ep.* 11, PL 16, 946). Dove noi parliamo di autorità, di primato, di unità, la Chiesa antica usava il termine « communio », vincolo insieme sacramentale (partecipazione agli stessi sacramenti) e giuridico (l'ammissione ai sacramenti è decisa dall'autorità).

E tuttavia, questo legame, del resto assai elastico e ben lungi dal tendere a quella centralizzazione che si sviluppò gradualmente a partire dal Basso Medio Evo, era sentito anche come una reazione ai forti dissensi che travagliavano la Chiesa dei primi secoli, assalita cronicamente da infiltrazioni razionaliste, da eresie, da scismi. Riassumiamone schematicamente i tratti essenziali.

1.5.1. *Infiltrazioni razionalistiche: lo gnosticismo*

Affiora già fin dai tempi apostolici, provocando veementi accenni polemici di Paolo, ma si sviluppa soprattutto fra il 130 e il 180, sotto l'influsso delle tendenze sincretiste tipiche dell'Asia Minore, di una malcelata avversione per la semplicità evangelica, di un tentativo di spiegare più profondamente l'origine del male. Elementi fondamentali comuni: il dualismo (al regno della luce, che deriva da Dio, si contrappone il regno delle tenebre, del male, che deriva dalla materia, increata, eterna e essenzialmente cattiva); l'esistenza di tutta una serie di esseri intermedi fra Dio e il creato, gli eoni (fino a 365), che emanano da Dio; l'origine del mondo in seguito alla mescolanza di elementi del regno della luce con la materia e della loro riorganizzazione per opera dell'ultimo eone, identificato con Jahve del Vecchio Testamento; la redenzione, cioè la liberazione delle scintille di luce imprigionate nella materia, è opera di un eone superiore, che assume un corpo apparente (dato che la materia è essenzialmente cattiva, l'eone non può assumere come proprio un corpo reale: ciò equivarrebbe ad attribuire al redentore una macchia

morale); gli uomini sono divisi in tre categorie, gli ilici o esseri prevalentemente materiali, gli psichici o classe media, cioè i credenti ordinari, i pneumatici o gnostici, cioè i perfetti, che sono i soli a partecipare in modo completo della redenzione. Gli insegnamenti della setta sono divisi in due classi: essoterici, suscettibili di divulgazione, e esoterici, destinati solo agli iniziati. Vale la pena di sottolineare, come elementi che riappariranno anche in seguito, il dualismo, da cui deriva logicamente la concezione negativa della materia, e quindi una tendenza ascetica di estremo rigore, che per altro poteva provocare e provocò effettivamente in vari casi una reazione opposta, una vera licenza morale. I centri principali dello gnosticismo furono l'Egitto (Alessandria) la Siria (Antiochia), e per un certo tempo anche Roma: i suoi esponenti principali furono Basilide, Valentino, Carpocrate, mentre una certa affinità con gli gnostici, almeno per il dualismo, il rigorismo etico, il ripudio integrale del Vecchio Testamento, presenta Marcione, venuto a Roma dal Ponto intorno al 140.

L'avversario più deciso dello gnosticismo sul piano teorico fu Ireneo di Lione (fine del II secolo), nell'opera già citata *Adversus Haereses*, il cui titolo completo è più significativo: « Smascheramento e confutazione della falsa gnosi ». Più tardi, all'inizio del III secolo, Clemente Alessandrino cercherà di mostrare come il cristianesimo accoglie e sviluppa tutti gli elementi positivi implicati nella gnosi, presentando il cristiano perfetto come il vero gnostico.

1.5.2. *Eresie*

Possiamo distinguere le correnti rigoriste, per certi tratti affini allo gnosticismo, e le eresie trinitarie. Le prime nascono da motivi pratici, le altre dalla difficoltà di presentare in modo adeguato, soprattutto agli inizi della speculazione teologica, il mistero trinitario.

MANICHEISMO

Il suo fondatore, Manes, visse nel III secolo e predicò in India e in Persia, fino a che fu crocifisso per istigazione della casta sacerdotale del paese: la sua dottrina si diffuse verso l'Oriente, fino alla Cina, verso l'Occidente, in Africa, in Spagna e in Italia: vi aderì per vari anni anche Agostino. Alle dottrine già trovate negli gnostici (dualismo, eoni, origine del mondo in seguito alla mescolanza di luce e tenebre, un redentore che assume un corpo apparente), Manes aggiunge un elemento nuovo, che avrà una certa fortuna in altre correnti: dato che la dottrina di Gesù è stata fraintesa, egli invierà un Paraclito, che è poi Manes stesso. Anche il manicheismo divide gli uomini in due categorie: gli uditori, che si limitano all'osservanza dei dieci comandamenti, e gli eletti, o puri, catari, ai quali è prescritto l'astensione dalla carne e dal vino, dal matrimonio, dai lavori manuali (signaculum oris, sinus, manuum).

MONTANISMO

Montano, oriundo della Frigia, si presentò verso la fine del II secolo come l'organo del Paraclito promesso da Gesù per rinnovare la Chiesa, annunziando la prossima fine del mondo e la necessità di prepararsi ad essa con una moralità più severa. Erano proibite le seconde nozze, e lo stesso matrimonio era considerato con disprezzo; fu reso più aspro il digiuno; venne prescritta la xerofagia (uso esclusivo di cibi secchi senza carne); fu proibita la fuga nella persecuzione e venne raccomandato di offrirsi al martirio; l'assoluzione era negata ai rei di peccati capitali (omicidio, fornicazione, adulterio). In Oriente, dove le correnti estremiste avevano sempre trovato un certo successo, il montanismo ebbe una rapida diffusione. A Roma, dove in un primo momento la nuova dottrina aveva avuto un'accoglienza favorevole, i papi Vittore e Zefirino vi si opposero recisamente, con grande malcontento di Tertulliano, che, spinto dal suo temperamento battagliero e radicale, finì per aderire al movimento, difendendo in una serie di scritti le prescrizioni montaniste. Il Vangelo non era più il messaggio di salvezza per gli ammalati, della misericordia per i deboli, ma un impegno inderogabile alla lotta e al martirio. Chi aveva ammesso la possibilità di un perdono e aveva rievocato con accenti commossi la parabola del figliol prodigo, si convinse ora di avere sbagliato e limitò pericolosamente la remissione dei peccati; chi aveva esaltato l'eccellenza del matrimonio cristiano finì per presentare le nozze come un male minore, appena tollerato da Dio. E con la stessa violenza con cui il fiero africano aveva assalito i pagani, ora assalì sua madre, la Chiesa... Il montanismo, pur diviso in varie sette e combattuto dal IV secolo anche dalle autorità civili, persistette a lungo: ne rimasero tracce fino al VII secolo.

LE ERESIE TRINITARIE

Era relativamente facile per i primi pensatori cristiani che tentarono di presentare in termini scientifici, astratti, il mistero della Trinità, di accentuare ora la distinzione delle persone, finendo per attribuire al Padre una certa superiorità rispetto al Figlio, o, all'opposto, esasperare l'unità di natura fino al punto da sfumare o negare la distinzione delle persone. Nel primo caso si cadeva nel subordinazionismo, nel secondo nel monarchismo.

Un certo subordinazionismo appare in vari scrittori del II secolo, detti Apologisti, perché si preoccuparono essenzialmente di difendere il cristianesimo dalle accuse che i pagani lanciavano, e insieme tentarono una esposizione, sia pure sommaria e necessariamente imperfetta, dei punti centrali della nuova religione. In genere essi considerano il Verbo come la ragione stessa del Padre, e ritengono che esso abbia acquistato una personalità propria, distinta da quella del Padre, nel tempo, in vista della creazione del mondo, di cui sarebbe stato lo strumento: in altre parole, eterna sarebbe solo l'esistenza, non la personalità del Verbo. A questa dottrina inclinano non solo Giustino, morto martire nel 165, autore di due belle Apologie, Teofilo Antiocheno, morto intorno al 185, Ippolito, che si scaglia con veemenza contro Callisto perché lo rimproverava di « diteismo » (*Philosoph.* IX, 12), ma anche uno dei più grandi pensatori cristiani dell'antichità, Origene: « Dio Padre... raggiunge tutti gli esseri... Il Figlio invece inferiore al Padre, raggiunge solo gli esseri ragionevoli, poiché egli è secondo dopo il Padre. Ancora minore è lo Spirito Santo, che agisce solo sui santi » (*De principiis,* I, III, 5).

D'altra parte, anche a prescindere dal fatto che ogni approfondimento dottrinale è sempre imperfetto nei suoi inizi, tutti questi autori ammettevano esplicitamente l'unità di Dio e la divinità delle tre persone. Il pericolo non era quindi molto grave. Più seria fu la minaccia che nacque dalla tendenza opposta. Chi esaspera l'unità delle persone divine, ha due possibilità: o considerare il Figlio come un semplice uomo, sia pure nato in modo soprannaturale da una Vergine e investito con intensità eccezionale dalla grazia e dalla potenza (dynamis) di Dio, ovvero, pur ammettendo la divinità del Figlio, negare la sua distinzione personale dal Padre, e considerare Padre e Figlio come due modi diversi attraverso cui si presenta una stessa persona. I *monarchiani,* come vennero chiamati quanti accentuavano l'unità di Dio, si dividono quindi in due classi: i dinamisti o adozionisti

da una parte (Gesù è Figlio adottivo, rivestito dalla dynamis divina), e i modalisti dall'altra (Padre, Figlio e Spirito Santo sono solo tre modi diversi di presentarsi di una stessa persona).

Gli esponenti principali del monarchianismo dinamistico furono Teodoto il conciapelli, venuto a Roma verso il 190, e scomunicato da papa Vittore, Teodoto il giovane o il cambiavalute, e soprattutto Paolo di Samosata, un tipico esponente di una categoria destinata ad aver fortuna nella storia, quella dei vescovi mondani, carrieristi, fastosi. Nel 268 egli venne scomunicato da un grande sinodo tenutosi ad Antiochia, ma non volle sottomettersi e, grazie all'appoggio della regina di Palmira cui in quel momento apparteneva la città, poté resistere fino a che l'imperatore Aureliano conquistò il paese. Discepolo di Paolo fu Luciano di Antiochia, un notevole esegeta, dalla cui scuola uscì anche Ario.

Il monarchianismo modalista, che ebbe minor importanza, fu difeso da Noeto di Smirne, da Prassea e da Sabellio. Si tenga presente che il termine greco *prosopon,* in latino *persona,* significava direttamente la maschera che gli attori drammatici indossavano per sostenere varie parti, e si comprenderà meglio il modalismo o sabellianismo. Tertulliano nell'*Adversus Praxeam* (dopo il 213, nel periodo montanista) accusa Prassea di « aver messo in fuga il Paraclito (in quanto si opponeva al montanismo) e di aver crocifisso il Padre... secondo lui, il Padre nacque nel tempo, il Padre soffrì... ».

In mezzo a queste deviazioni, in un senso o nell'altro, il pontificato romano espose di fatto una dottrina equilibrata, come appare, fra l'altro, dalla lettera che il papa Dionigi indirizzò verso il 260 al suo omonimo Dionigi vescovo di Alessandria, condannando insieme modalisti e subordinaziani ed indicando con chiarezza le linee fondamentali del mistero trinitario, che del resto proprio dalle eresie traeva occasione per una migliore chiarificazione.

1.5.3. *Scismi*

Se le eresie nascevano da motivi dottrinali, gli scismi traevano origine da conflitti disciplinari, piuttosto frequenti in verità. Ne ricordiamo solo due: la controversia della Pasqua e la questione dei *lapsi.* La festa di Pasqua era celebrata in date diverse in Oriente e Occidente, rispettivamente il 14 di Nisan, il giorno in cui era morto Gesù, o la domenica successiva. La diversa consuetudine, per motivi che in gran parte ci sfuggono,

determinò nel II secolo una seria controversia. Dopo il vano tentativo di mediazione compiuto da Policarpo, vescovo di Smirne, che si recò appositamente a Roma, ove fu accolto con profonda venerazione da Papa Aniceto, senza per altro raggiungere un accordo, alla fine del secolo, papa Vittore I, probabilmente di carattere piuttosto battagliero come il suo conterraneo Tertulliano, scomunicò le comunità dell'Asia che non si decidevano ad adottare l'uso occidentale. Il gesto inasprì ancora la tensione, che solo la mediazione di Ireneo di Lione riuscì a placare, per quanto si può dedurre dalle scarne notizie che abbiamo.

Maggiore importanza, almeno su un piano teorico, in quanto legato a una ecclesiologia ben chiara, fu lo scisma di Novaziano, che non accettò le direttive moderate di Papa Cornelio intorno all'assoluzione degli apostati: la Chiesa doveva divenire un piccolo gruppo di eletti. Quasi contemporaneamente, a Cartagine, Cipriano dovette affrontare energicamente l'opposizione di Novato e di Felicissimo, che volevano riammettere nella Chiesa senza dilazione e senza difficoltà tutti i lapsi!

1.6. La quinta antinomia: fra escatologismo ed incarnazionismo, fra rottura ed apertura

Fin dai tempi apostolici appare vivissima nelle comunità cristiane l'attesa della fine del mondo, o, in termini tecnici, della *parousia*, cioè della nuova venuta del Signore, verso cui sembrano orientate tutte le aspirazioni, fino a considerare prive di interesse le attività temporali. Anzi, molte istituzioni civili e in prima linea lo Stato stesso sono giudicate nel modo più severo, non solo come legate a usi illeciti per i cristiani (le cerimonie civili erano spesso unite a funzioni religiose pagane), ma come in se stesse cattive. La collaborazione con le attività della società pagana era vista con diffidenza ed evitata al massimo, e la polemica contro il paganesimo portava gli spiriti più intransigenti a condannare in blocco la filosofia. Un tipico esempio di questa tendenza alla rottura è il *Discorso ai Greci*, di Taziano (sec. metà del II secolo), che condanna implacabilmente l'arte, la filosofia, l'eloquenza, la poesia greca come strumento di perversione, o, nella migliore delle ipotesi, come ciarlataneria. In questa linea si muovono Tertulliano, e altri autori, magari senza una piena coerenza e una vera continuità in tutte le loro opere.

Non manca peraltro la tendenza opposta, favorevole ad una collaborazione con la società contemporanea, aperta ad una visione più ottimistica delle realtà terrestri, desiderosa di conciliare l'attesa dell'ultimo giorno con un impegno serio nel tempo. Se Pietro e Paolo insegnano l'ubbidienza alle autorità civili, Clemente Romano invoca addirittura dal Signore « concordia e stabilità, affinché possano esercitare senza ostacolo la sovranità conferita loro da te ». L'autore della *Lettera a Diogneto* espone con delicatezza il paradosso della vita dei cristiani, che accettano le condizioni generali di vita, « partecipano a tutti i doveri dei cittadini... obbediscono alle leggi stabilite », ma si distinguono da tutti per la loro concezione di vita e lo spirito diverso che portano nella loro attività: « I cristiani sono nel mondo ciò che l'anima è nel corpo ». Tertulliano, in uno squarcio retorico dell'*Apologeticum* (c. 200), ci presenta i cristiani presenti nei municipii, nelle tribù, nelle decurie, nella corte, nel senato, nel foro (c. 37), respinge l'accusa di improduttività dichiarando: « Coabitiamo con voi in questo mondo servendoci del foro, del mercato, dei bagni, dei negozi, dei laboratori, delle osterie vostre e degli altri scambi. Navighiamo anche noi assieme a voi, e pratichiamo con voi la milizia, l'agricoltura e la mercatura... viviamo con voi e di voi » (c. 42). Le stesse lapidi dei cimiteri cristiani ci mostrano i cristiani affezionati alla loro professione, di cui fin nella tomba hanno voluto riprodotti i segni caratteristici: ecco dei pescivendoli, dei fornai, degli aurighi famosi per le loro vittorie, ecco un alto funzionario della corte imperiale... e numerosi sono i soldati cristiani che conosciamo, perché l'obiezione di coscienza, se fu insinuata da Tertulliano nel periodo ormai prossimo al montanismo (*De corona militis*, c. 213) e da qualche altro, rimase un'opinione individuale e non rappresenta certo il pensiero comune delle prime generazioni cristiane. I martiri stessi ribadiscono più volte nei processi la loro lealtà verso l'imperatore e la loro ubbidienza alle leggi. La stessa schiavitù, che costituiva allora uno dei capisaldi del sistema economico della società, era considerata legittima e praticata dai padroni cristiani, anche se i rapporti fra padroni e schiavi erano regolati da uno spirito sostanzialmente nuovo.

Si è parlato di un compromesso fra i postulati teorici del cristianesimo e le esigenze pratiche della vita, di un adattamento della nuova religione al mondo in cui viveva, di una progressiva evoluzione in senso opposto allo spirito delle origini. E' vero che l'ardente tensione verso la parusia delle prime generazioni si attenuò presto davanti alla realtà, ma più che di un'evoluzione e di un compromesso si dovrebbe parlare di chiarificazione fra i diversi aspetti del critianesimo, difficili a riunire in una

sintesi coerente: fede nell'al di là, rifiuto del temporale concepito come fine ultimo ed esclusivo; impegno nel temporale come piano voluto da Dio per la sua gloria, e quindi via per l'eternità.

Bibliografia di approfondimento

a) *Manuali di storia della Chiesa*: ne esistono vari, con caratteristiche e fini diversi: ricordiamo quello di K. BIHLMEYR-H. TUECHLE, Ed. Morcelliana, Brescia (VI edizione 1972-73), in 4 volumi, fortemente analitico e minuzioso; il LORTZ, Ed. Paoline, Alba 1969, in 2 volumi, attento soprattutto alle idee, molto denso e un po' oscuro qua e là; la *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, Seuil, Paris, in 5 volumi, pubblicato in 6 volumi da Marietti, con una bibliografia ampliata e aggiornata e un'ottima introduzione: per il periodo considerato in questa lezione, il I volume (Torino 1970), opera di J. DANIELOU e di H. MARROU, è quanto di meglio si abbia tuttora, anche se la trattazione è poco schematica e non scolastica.

Divulgativa, ma di attraente lettura è la *Storia della Chiesa* di H. DANIEL-ROPS, Ed. Marietti, 7 voll. in 9 tomi; mentre di carattere più scientifico è la *Storia della Chiesa* in 22 volumi, nota sotto il nome dei primi direttori, A. FLICHE e V. MARTIN, tradotta in italiano dalla SAIE. I primi quattro volumi trattano la storia dei primi secoli.

L. HERTLING, *Storia della Chiesa*, Roma 1968, ha un'esposizione volutamente semplice e chiara; migliore la parte relativa alla Chiesa antica.

A carattere rigorosamente scientifico è: *Handbuch für Kirchengeschichte*, edito da Herder, in 10 voll., diretto da H. JEDIN, ora edito in italiano dalla Jaka Book (vol. I, di K. BAUS, Milano 1976).

Ancora valida sostanzialmente l'opera di P. BATIFFOL (morto nel 1929), *Le christianisme des origines à Saint Leon*, Paris 1924 (nuova edizione, Paris éd. du Cerf 1971, dal titolo *L'Eglise naissante et le catholicisme*: tr. it. Firenze Vallecchi 1971: interessante fra l'altro il bilancio storiografico dell'opera del Batiffol fatto nell'introduzione dal card. Danielou). Cfr. anche A. PINCHERLE, *Introduzione al cristianesimo antico*, Bari, Laterza 1971 (l'A., recentemente scomparso, ha dato per dir così in quest'opera il suo canto del cigno, raccogliendo i frutti di una vita di ricerca: il libro è denso e un po' difficile, supponendo molte cose); M. SIMON-A. BENOIT, *Le Judaisme et le christianisme antique*, Paris Presses Universitaires de Frances 1968 (Nouvelle Clio, 10), ed. it. Bari Laterza 1978: ottimo per le indicazioni di metodo e la bibliografia.

b) Fra i *sussidi* più utili, ricordiamo l'ottima antologia di G. BOSIO, *Iniziazione ai Padri*, 2 voll., SEI, Torino 1963, che raccoglie non solo i passi più notevoli dei Padri, ma anche qualche altro documento di vario genere; raccomandiamo vivamente la lettura di questi due volumi, sufficienti a dare un notevole arricchimento intellettuale ma anche spirituale. Di essa ci siamo serviti nelle nostre citazioni.

Varie opere dei padri (*Lettere di S. Girolamo...*) sono state recentemente edite in una buona versione italiana da Città Nuova, Roma, in una collana che abbraccia ormai parecchi volumi. La collana migliore resta però attualmente — per lo studioso medio — *Sources Chrétiennes*, edita (circa 240 volumi, usciti dal 1940 ad oggi) dalle Editions du Cerf, Paris: testo originale e versione francese, introduzione e note.

Una buona antologia, attenta ai rapporti fra Chiesa e Stato, è accessibile ai lettori nella versione italiana dall'originale tedesco di K. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Jaka Book, Milano 1979.

Sulle strutture ecclesiastiche dei primi secoli, cfr. ora anche la sintesi di J. COLSON, *L'organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles de l'Eglise*, in *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica, secc. II-IV*, Milano 1970, pp. 55-84.

SOMMARIO DEL CAPITOLO 2

	Pag.
2. LE PERSECUZIONI	29
2.1. Cause	29
2.2. Le principali fonti sulle persecuzioni	31
2.3. Le catacombe	35
2.4. Il numero dei martiri	37
2.5. Le due fasi delle persecuzioni	38
2.6. La prima fase delle persecuzioni	40
2.7. La seconda fase delle persecuzioni	42
Bibliografia di approfondimento	47

CAPITOLO 2

LE PERSECUZIONI

2.1. Cause

L'Impero romano, come in genere gli stati antichi, se da una parte considerava la religione come una istituzione pubblica, cui tutti i cittadini dovevano aderire almeno esternamente, dall'altra non si preoccupava di quello che i sudditi pensassero nell'intimo delle loro coscienze e lasciava piena libertà per qualsiasi culto che i cittadini volessero praticare accanto a quello ufficiale. Se dunque le religioni pagane continuarono sempre ad essere indisturbate, ben diversa fu la sorte di quella religione che rivendicava un esclusivismo assoluto, non tollerava cioè accanto a sé altre forme di culto e si arrogava il monopolio della verità. E' vero che gli Ebrei furono tollerati, goderono di vari privilegi e poterono sviluppare un notevole proselitismo: l'eccezione tuttavia si spiega, almeno fino a un certo punto, perché il giudaismo si presentava come una religione strettamente legata alla vita di un popolo, non aspirava a un vero universalismo, restava di fatto limitata a un piccolo, seppure attivo gruppo. Ben altri erano i caratteri e le aspirazioni del cristianesimo: l'urto era inevitabile.

Due fattori diversi generarono e fomentarono la sorda ostilità del mondo romano contro i cristiani, che sfociò nelle persecuzioni: un elemento politico (il rifiuto di riconoscere la competenza dello Stato nelle questioni religiose), e un elemento più vago ma non meno efficace, l'antipatia popolare che i cristiani si attiravano con la loro condotta.

I cristiani in genere e salvo rarissime eccezioni non rappresentative si mostrarono sudditi leali in tutto ciò che riguar-

dava la sfera strettamente politica. Significative al riguardo sono le dichiarazioni di vari martiri, p. es. dei martiri Scillitani (nativi di Scillum in Numidia, ma giustiziati a Cartagine, nel 180), che dichiararono al proconsole di pagare l'imposta, riconoscendo la autorità statale, e di tenersi lontani da ogni violazione delle leggi. Tuttavia essi introducevano una distinzione del tutto nuova nella civiltà antica fra politica e religione, non riconoscevano l'imperatore come capo supremo della religione, rivendicavano il diritto di seguire la propria coscienza per quanto riguarda il rapporto con Dio. L'autorità civile perdeva così quel carattere sacro — tipico dell'età antica — che dava ad essa i pieni poteri nel campo politico e in quello religioso: per usare una terminologia un po' anacronistica, perché rispecchia una mentalità dei nostri giorni, i cristiani per primi difendevano la libertà di coscienza, ma anche la laicità dello Stato: introducevano cioè il dualismo fra Stato e Chiesa, fra religione e politica. Il rifiuto di prestare il culto all'imperatore, diffusosi dall'Oriente all'Occidente, era solo una conseguenza o un aspetto di una questione più vasta, una diversa concezione della natura e dei compiti dello Stato, cui non solo si negava il diritto di imporre un dato culto, ma di cui si rifiutava il totalitarismo lesivo della dignità e dei diritti della persona umana e che si dichiarava soggetto ad una legge trascendente. E' falso che i cristiani costituissero per questo un pericolo per lo Stato, come spesso si ripete ancora, ma è pur vero che essi introducevano una visione del tutto nuova della politica, che doveva apparire come sovversiva alle autorità costituite, incapaci di accogliere le nuove idee.

Maggior efficacia ebbe, con ogni probabilità, l'antipatia popolare, inizialmente attizzata forse dagli Ebrei, che più volte appaiono attivi propagandisti contro i cristiani, e sviluppatasi poi per motivi di vario genere. Quanti si sentivano minacciati nei loro affari (membri dei collegi sacerdotali, commercianti, che vivevano all'ombra del culto pagano, indovini, astrologhi, maestri di scuola) erano naturalmente portati a premunirsi dal pericolo. Basta ricordare tre episodi: il tumulto antipaolino sollevato ad Efeso dai venditori di statuette idolatriche (At 19, 23ss), il presentimento del filosofo Giustino, di essere prima o poi denunziato come cristiano da un certo Crescente, cui faceva un'involontaria ma inevitabile concorrenza con le sue lezioni (la cosa si verificò alla lettera!), l'allusione di Plinio nella sua lettera a Traiano, di cui riparleremo: in seguito alle misure repressive anticristiane, « viene nuovamente venduta la carne delle vittime, che sino ad ora trovava scarsi compratori ». Stupiva ed irritava

insieme la severa condotta morale dei cristiani, la loro castità, la loro condotta riservata che li teneva lontani dai luoghi di divertimento, dagli spettacoli; il velo di mistero che circondava la loro fede e le loro cerimonie (più che per una legge ecclesiastica — la disciplina *dell'arcano,* sulla cui reale portata ancor oggi si discute — per il timore di esporsi a incomprensioni e derisioni); la loro diffusione capillare e quasi inspiegabile. Plinio, nella lettera già citata, ricorda: « Molti, di ogni età e condizione e di ambo i sessi, sono e saranno in pericolo » (di subire il fascino della propaganda cristiana).

L'animosità pagana era ormai così grande, che si lasciò facilmente persuadere dell'oggettività delle più inverosimili accuse. Minucio Felice nell'*Octavius,* scritto intorno al 200, mette in bocca ad uno dei suoi protagonisti, il pagano Cecilio, le voci più comuni sul conto dei cristiani: infanticidio (al neofita è presentato un bimbo coperto di farina, perché lo tagli a pezzi come un pane: i presenti si dividono il sangue e le membra. La leggenda può aver tratto origine da qualche frase mal compresa sull'Eucarestia); incesto (nelle tenebre che accompagnano i festini cristiani, si compiono tutte le nefandezze); adorazione di un asino (l'accusa è attestata anche da un graffito del Palatino, che riproduce un crocifisso con la testa d'asino, sotto cui è la scritta: Alessameno venera il suo Dio). Tertulliano nell'*Apologeticum* (c. 40) ci fa conoscere un'altra accusa: i cristiani con il loro disprezzo per le divinità patrie sono causa delle pubbliche calamità. Più grave, forse, o almeno più verosimile, era l'accusa di ateismo: « A morte gli atei! » gridava la folla raccolta nel circo di Smirne, per stimolare la condanna del vescovo Policarpo. Tutti questi rimproveri, cui se ne potrebbero aggiungere altri, e che dovevano aver fatto una certa breccia, se gli apologeti si affannano a confutarli, si riassumono in uno solo: i cristiani sono colpevoli di « odio verso il genere umano ».

Non tutti questi motivi ebbero sempre lo stesso peso. Probabilmente inizialmente l'avversione dell'opinione pubblica svolse un ruolo preponderante, e solo nel III secolo, con l'imperatore Decio e soprattutto con Diocleziano, il fattore politico divenne prevalente.

2.2. Le principali fonti sulle persecuzioni

Prima di seguire un po' in dettaglio lo svolgimento della lotta fra Chiesa e Impero, è bene accennare a vari problemi gene-

rali: prima di tutto, ritengo utile un cenno alla documentazione autentica che possediamo, sia per educare a un certo senso critico, di cui più volte i non competenti hanno un ingiustificato timore, come se esso mettesse in pericolo la fede e la pietà, che si alleano invece benissimo al rispetto totale della verità, sia per far conoscere i testi più preziosi dell'antichità cristiana. In genere, i testi indicati sono raccolti nell'antologia, già citata, del Bosio.

Chiamiamo *Atti dei Martiri* o semplicemente *Acta* i documenti ufficiali contemporanei che riproducono, insieme al nome del magistrato inquirente e degli accusati, il verbale del processo con l'interrogatorio e la sentenza finale. I contemporanei hanno il più delle volte aggiunto al verbale qualche frase per indicare che la sentenza era stata eseguita. Gli *Acta* sono caratterizzati fondamentalmente dalla loro brevità (poche pagine), dalla loro sobrietà, che esclude ogni intervento straordinario di Dio a difesa del martire, ogni elemento accidentale e ogni traccia di retorica. Nessuna lunga discussione, ma solo un rapido succedersi di domande e risposte. Proprio questo dà loro una scultorea bellezza e una freschezza sempre viva. Possediamo oggi solo una trentina di Atti: ricordiamo specialmente quelli di S. Giustino e compagni (Roma, 165), dei martiri Scillitani (Cartagine, 180), di S. Cipriano (Cartagine, 258).

Dagli Atti differiscono le *Passiones*, documenti contemporanei ma di carattere privato, redatti in forma più diffusa a scopo edificatorio ma con pieno rispetto della verità. Accanto agli Atti di Apollonio (Roma, 180: il nome di Atti in questo caso è improprio), dei Santi Carpo, Papilo ed Agatonice (Pergamo, 161-69), spiccano per il loro valore il Martirio di Policarpo (Smirne, 155), con il racconto dell'eroismo del vescovo ottantenne inviato « a tutte le comunità cristiane della santa chiesa cattolica »; la lettera delle chiese di Lione e di Vienna alle chiese dell'Asia e della Frigia, con la commovente narrazione della morte dei martiri di Lione del 177 (fra cui Blandina, una schiava tanto più coraggiosa quanto più debole era la sua fibra); e, infine, un documento unico nel suo genere, perché (almeno secondo una opinione abbastanza probabile, seppure discussa) redatto per circa due terzi dagli stessi protagonisti, Perpetua e Saturo, nella semioscurità del carcere: la Passione di Perpetua e di Felicita, morte a Cartagine nel 203.

Le *Gesta* sono invece narrazioni sorte dopo la fine delle persecuzioni, magari a distanza di parecchi secoli dall'avvenimento narrato, con la giustapposizione di elementi storici e leggende in cui lo straordinario e il miracoloso occupano una larga parte: quasi tutti i martiri romani più famosi hanno la loro brava *gesta*, che ha il merito di essere molto pittoresca (S. Agnese, S. Cecilia, S. Sebastiano...). Proprio l'età tarda del racconto, le inverosimiglianze, gli anacronismi, l'abbondanza del miracoloso, il silenzio di testimonianze anteriori (decisivo per altro solo quando si può provare che l'autore avrebbe dovuto parlare di un dato fatto e non ne ha parlato), impongono un atteggiamento molto critico, e in definitiva, il ripudio di tali leggende (1).

Non mancano però testimonianze di altro genere, che possiedono un pieno valore storico. Ricordiamo soprattutto la *lettera di Ignazio di Antiochia* ai Romani, in cui il santo descrive il suo viaggio verso Roma e la sua ansia di morire martire; l'*epistolario di Cipriano*, che ci fornisce un quadro interessantissimo delle condizioni della chiesa di Cartagine tra la persecuzione di Decio e quella di Valeriano, con tutte le polemiche sul comportamento del vescovo e sull'atteggiamento di fronte ai *lapsi;* gli *opuscoli* di Cipriano, quelli di Tertulliano, utili per conoscere vari problemi relativi alle persecuzioni, e, infine, i *calendari locali*, con i brevissimi elenchi dei martiri, che hanno dato origine attraverso vari ampliamenti al martirologio romano dei nostri tempi, purtroppo pieno di errori. Maggiore critica esigono altre fonti, come le omelie di Giovanni Crisostomo su alcuni martiri, o le poesie composte da Damaso Papa e da Prudenzio.

Dagli Atti, dalle Passioni, dalla corrispondenza di Cipriano balza l'autentica figura del martire cristiano, in tutta la sua uma-

(1) E' bene notare che l'approvazione da parte della Chiesa di una festa o di un racconto implica solo due cose: che la festa o il racconto non contiene nulla contro la fede e i costumi, e, in secondo luogo, che essi si possono accettare con una fede umana, il cui valore sarà proporzionato all'autorità degli argomenti addotti, cioè della critica storica esercitata. Non vi è da stupirsi se questa critica abbia un peso diverso secondo i tempi in cui venne svolta: in altre parole, la Chiesa può aver ritenuto ieri autentici dei racconti riconosciuti tali dagli storici di ieri, oggi può e in alcuni casi deve negarne il valore, dato il progresso della metodologia storica. Vale anche la pena di ricordare che eventuali miracoli non provano in modo apodittico l'autenticità di un episodio, perché possono essere semplicemente il premio della perfetta fede nel Signore di un individuo. Infine, è bene ricordare anche la differenza fra tradizione storica (che si fonda essenzialmente sull'initerrotta serie di testimonianze) e tradizione in senso teologico (che si fonda sull'assistenza dello Spirito Santo, e può avere un valore probante indipendentemente dalla non interrotta serie di testimonianze, in quanto si ammette che lo Spirito Santo non permetta che la Chiesa nel suo insieme erri a lungo su verità rivelate e conosciute tali).

nità. Egli non cerca il pericolo, anzi finché è possibile egli lo evita e non crede di disonorarsi, fuggendo e nascondendosi (« Noi non approviamo coloro che si offrono spontaneamente: perché il Vangelo non insegna così », scrive il redattore del Martirio di Policarpo a proposito dell'apostasia di un certo Quinto, che prima si era consegnato spontaneamente ai carnefici). Alieno da ogni ostentazione, dalla ricerca del bel gesto, sullo stile di un D'Annunzio o di un Nietzsche, il martire affronta la morte il più delle volte non in un corteo trionfale, ma su una via solitaria in pieno abbandono, in un luogo malfamato, senza che la sua sorte si distingua esteriormente da quella dei delinquenti comuni. (La raffigurazione del martire gettato alle fiere tra una folla ebbra di sangue rievoca in realtà alcuni casi relativamente rari: la maggior parte dei martiri venne decapitata nei luoghi ove in genere avvenivano le esecuzioni capitali dei briganti e degli altri omicidi). Nelle tenebre e fra l'immondizia del carcere, destinato non solo alla custodia ma anche alla tortura, e privo dei più necessari servizi igienici, i prigionieri si chiedevano quale fosse la fine meno dolorosa (era preferibile morire per opera di un orso o di un leopardo?), invocavano la perseveranza, sapendo quanto frequenti fossero le defezioni, anche dopo aver superato le prime prove, piangevano davanti all'incomprensione dei familiari ancora pagani. E' raro incontrare un vero slancio verso il martirio, e del tutto eccezionale è lo stato d'animo di Ignazio di Antiochia, che abbraccia in un unico atto di amore Cristo e i leoni che gli aprono la via verso di lui (*Lettera ai Romani*, uno dei capolavori della letteratura cristiana antica) (1). La fortezza cristiana del martire appare in genere non dal desiderio delle sofferenze e della morte, ma dalla serenità con cui egli va incontro alla fine inevitabile, fidando nella grazia divina e non nelle proprie forze. « Ora sono io che devo soffrire questi strazi, esclama Felicita, la compagna di Perpetua, fra le doglie del parto avvenuto nella prigione di Cartagine: là invece sarà dentro di me un altro, che soffrirà per me, perché anche io mi dispongo a soffrire per lui ».

(1) Tuttavia gli scrittori cristiani antichi considerano il martirio come la perfetta imitazione di Cristo, esprimono il desiderio del martirio, esortano a essere pronti al martirio. Cfr. K. Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, Freiburg i.B., 1962 (I vol. del nuovo *Handbuch der Kirchengeschichte* di H. Jedin, pp. 333-336: *Martyrium frömmigkeit* (ed. it. *Le origini*, vol. I della *Storia della Chiesa* diretta da H. Jedin, Milano 1977, pp. 378-381: *La spiritualità del martirio*).

2.3. Le catacombe

La storiografia romantica dell'Ottocento descrisse con una certa compiacenza i cristiani nascosti nelle catacombe per celebrarvi le loro funzioni, e magari per abitarvi con maggior tranquillità, al sicuro dalla caccia dei loro persecutori. La realtà è, come spesso accade, più sobria: le catacombe non servirono mai da abitazioni, e nemmeno da luoghi di culto abituale. Esse erano solo cimiteri cristiani sotterranei, la cui ubicazione era ben nota alla polizia romana. L'esistenza di cimiteri cristiani non desta meraviglia, perché è naturale che i cristiani amassero essere sepolti insieme ai loro confratelli di fede. Più singolare può apparire l'uso di cimiteri sotterranei: esso deriva sia dal costume ebraico, etrusco e di altri popoli di seppellire i morti in tombe scavate nella roccia, da cui si passò agevolmente a quello di seppellire sotterra, sia dalla natura del terreno nei dintorni di Roma, formato di larghi strati di tufo nero, facilmente scavabile e abbastanza solido. La parola « catacombe », per un fenomeno che si riscontra anche in altri casi, l'assunzione a significato generale di un nome individuale, deriva dal nome con cui si designava il cimitero detto oggi di S. Sebastiano, *ad catacumbas* (« presso l'avvallamento » che è ancor oggi visibile).

I più grandi cimiteri cristiani sotterranei si trovano a Roma, a Sud, Est, Nordest, lungo le grandi stradi consolari: lungo la via Appia sorgono le catacombe di S. Callisto, S. Sebastiano, e, a poca distanza da esse, quelle di Pretestato; sull'Ardeatina, incontriamo quelle di Domitilla; sulla Salaria quelle di Priscilla; sulla Nomentana quelle di S. Agnese. Inizialmente questi cimiteri appartenevano alle famiglie cristiane proprietarie dei fondi nel cui ambito esse sorgevano: Domitilla era la proprietaria del luogo ove sorse poi il cimitero omonimo; la famiglia degli Acili Glabrioni possedeva il cimitero detto poi di Priscilla, e con molta probabilità Pomponia Grecina era la proprietaria del cimitero detto poi di Callisto. Più tardi passarono in diretta proprietà della Chiesa, sotto il pontificato di Callisto, che vide un notevole sviluppo dell'apparato amministrativo ecclesiastico. Si è discusso a lungo per chiarire come mai la Chiesa, che si trovava sotto un regime di persecuzione, potesse essere riconosciuta come proprietaria: per De Rossi, Mommsen, Allard, la comunità ecclesiastica assumeva davanti allo Stato la figura giuridica di una società di mutuo soccorso, che assicurava ai suoi soci una sepoltura (Collegia funeraticia o tenuiorum). Altri, come Duchesne, trovano inverosimile che la polizia romana non conoscesse esat-

tamente il vero carattere del titolare della proprietà, e ammette che gli imperatori, mentre perseguitavano i cristiani, si mostrassero tolleranti di fronte alla proprietà ecclesiastica. Di fatto le catacombe vennero rispettate fino a Valeriano, nel 257: solo allora vennero proibite le riunioni nei cimiteri. Più tardi, sotto Diocleziano, dal 303 in poi, i cimiteri cristiani vennero chiusi ed espropriati.

Le catacombe continuarono ad essere adibite a sepoltura anche dopo la fine delle persecuzioni, per tutto il secolo IV; anzi la maggior parte delle tombe appartiene a quest'epoca. Solo dopo il V secolo gli antichi cimiteri si trasformarono in oggetto di pìo interesse. A partire poi dal secolo VIII, davanti al pericolo longobardo, vari corpi dei martiri furono trasportati nelle chiese poste all'interno della città, e le catacombe finirono gradualmente per essere dimenticate, anche perché frane e tempeste ne ostruirono l'ingresso. Il Rinascimento col suo rinnovato interesse per l'antichità ridestò l'attenzione per gli antichi cimiteri, di cui erano rimaste vaghe indicazioni topografiche: Pomponio Leto prima, Filippo Neri poi, Antonio Bosio, Onofrio Panvinio visitarono e studiarono con maggiore o minor serietà scientifica le antiche gallerie. Un'esplorazione sistematica si ebbe però solo nell'Ottocento, per opera soprattutto dell'insigne archeologo Giovan Battista De Rossi, che sollevò l'archeologia cristiana al rango di vera scienza.

Si è calcolato che le gallerie delle catacombe romane si sviluppino complessivamente per circa 100 km, il che, calcolando cinque loculi per ogni metro, porta a un totale di 500.000 salme sepolte, in un periodo di due secoli e mezzo, dal 150 circa al 400. In realtà la comunità romana non doveva superare i 10.000 cristiani verso il 200, i 100.000 verso il 313. Naturalmente ben poche sono le tombe che con assoluta sicurezza racchiudono la spoglia di un martire, e gli studi recenti hanno infirmato la validità di alcuni criteri di riconoscimento, a cui nel secolo scorso si era prestato fede. Nell'Ottocento si credette generalmente che le ampolle con polvere rossa, che si trovavano accanto ad alcune tombe, contenessero sangue disseccato, e vennero prese come un segno certo dell'esistenza della tomba di un martire. Oggi si ritiene che le ampolle contengano piuttosto residui di profumi o di unguenti, paragonabili ai nostri fiori. La storicità di un martire è invece provata con certezza da tre criteri: testimonianze dirette (Acta o Passiones); iscrizioni con la qualifica Martyr (si tratta di pochissimi casi: Papa Cornelio, morto nel 253; qualche altro pontefice; S. Giacinto; Novaziano); tracce sicure di un antico culto per un martire, venerato come tale (basilica cimiteriale, eretta cioè sopra il sepolcro ancora intatto del martire, come è avvenuto per S. Pietro e S. Paolo, S. Agnese, S. Lorenzo, S. Sebastiano, S. Pancrazio, i Ss. Nereo ed Achilleo; menzione negli antichi martirologi; antiche iscrizioni che invocano in un modo o in un altro il martire).

2.4. Il numero dei martiri

Attraverso i criteri ora elencati si può accertare l'esistenza di un migliaio di martiri di cui si conosce il nome. E' però certo che molti martiri sono rimasti senza un culto speciale, dato che non esisteva un interesse storico nel senso attuale, con una raccolta sistematica di notizie e documenti; del resto in ogni cimitero era venerato per lo più un solo martire, il patrono del luogo, e gli altri erano trascurati. Non si può poi sottovalutare l'impressione dei contemporanei, che parlano di un numero ingente di martiri. D'altra parte è assurdo parlare di vari milioni di martiri, perché nessuna fonte antica dà questa cifra, e perché non si ha l'impressione di una sensibile diminuzione della popolazione cristiana, che ai tempi di Diocleziano doveva raggiungere press'a poco i cinque milioni.

Un computo verosimile sul numero dei martiri si può ottenere attraverso questa via. Possiamo ammettere che la persecuzione di Diocleziano abbia fatto un numero complessivo di vittime pari a quello di tutte le altre (tenendo conto che il numero dei cristiani era inferiore, che le persecuzioni del III secolo ebbero un carattere limitato a date categorie, o furono più brevi, e che le persecuzioni dei primi due secoli ebbero un carattere sporadico, simile a uno stillicidio, come vedremo presto). Se ora si computa per i tempi di Diocleziano circa 1.000 comunità (ogni comunità aveva il suo vescovo, e il numero dei vescovi si può desumere dalla partecipazione ai concili più importanti), e che ogni comunità ha avuto circa 50 vittime, si avrebbero 50.000 martiri, ai quali si possono aggiungere altri 40.000 colpiti nelle quattro grandi città, Roma, Cartagine, Antiochia, Alessandria. In tutto, la persecuzione di Diocleziano avrebbe fatto 90.000 martiri: il numero complessivo nei tre secoli sarebbe di circa 180.000. La somma totale può subire un aumento, calcolando 1.800 comunità sotto Diocleziano: si avrebbero così 140.000 martiri nell'ultima fase, e in tutto 280.000. In genere gli storici preferiscono le

cifre più basse e limitano i martiri dei tre secoli a 100.000 in tutto.

La cifra può apparire esigua solo a chi dimentica da una parte che la popolazione dell'Impero non ha mai superato i 50 milioni, dall'altra che accanto al caso limite del martire, si devono collocare tutti gli esiliati, i torturati, coloro a cui furono confiscati i beni, e tutti gli altri, che, senza essere mai stati perseguitati, ebbero sempre, vicino o lontano, la minaccia della morte.

2.5. Le due fasi delle persecuzioni

Da Nerone a Diocleziano, la persecuzione non ebbe uno svolgimento ininterrotto e uniforme. Si ebbero pause, periodi di pace, recrudescenze e massacri. Si sono distinte spesso dieci persecuzioni, anche per ricordo delle dieci piaghe d'Egitto, ma si tratta di uno schema artificioso e inesatto. Bisogna invece distinguere con cura due fasi, che corrispondono grosso modo ai primi due secoli ed al terzo, o se vogliamo, agli imperatori anteriori e posteriori a Settimio Severo (193-211).

Nel primo periodo, si mantengono sostanzialmente immutate le direttive date dall'imperatore Traiano al proconsole Plinio nel suo rescritto del 112, in risposta ad una lunga lettera in cui il funzionario descriveva la situazione della Bitinia e chiedeva « se si deve tener conto della diversa età..., se bisogna perdonare a chi si mostra pentito, ... se si deve punire il nome stesso, anche senza misfatti, oppure i misfatti implicati nel nome ». Traiano nella sua *imperatoria brevitas* aveva risposto: « Non bisogna cercarli (i cristiani). Se sono denunciati e convinti del reato, si devono punire, ma con questa restrizione: chi negherà di essere cristiano e lo proverà col fatto, adorando i nostri dei, potrà col suo pentimento ottenere il perdono, anche se il suo passato era sospetto. Le denunzie anonime non devono avere alcun valore...». Il rescritto, criticato a fondo da Tertulliano nell'*Apologeticum* (II. 8), determinava abbastanza chiaramente la situazione tutta speciale dei cristiani. Anche se l'imperatore non dava però una risposta al quesito preciso di Plinio, se si dovessero punire i delitti implicati nel nome, o solo il nome di cristiano, esso venne sostanzialmente confermato dall'imperatore Adriano in una risposta al proconsole della provincia di Asia Minucio Fundano, sedici anni più tardi: Adriano però si preoccupava soprattutto che l'autorità legittima non fosse sopraffatta dalle pressioni della plebe, facilmente sobillata da malintenzionati, e sottolineava la necessità di una procedura regolare.

Lo Stato romano dunque non prendeva l'iniziativa, non tanto per la difficoltà della cosa, quanto per l'assenza nel diritto penale romano della figura, tipica nel diritto moderno, del Pubblico Ministero, che di fronte ad alcuni reati ha il dovere di intervenire direttamente, anche se nessuna denunzia è presentata. Il magistrato romano invece generalmente attendeva che il delinquente gli fosse presentato da un accusatore privato. Un processo a carico di un cristiano si apriva solo dietro una denunzia dal basso, che ogni abitante dell'Impero poteva sporgere quando voleva. Il magistrato doveva allora intervenire. Tuttavia il processo così iniziato non mirava a stabilire l'esistenza del delitto, per poi punirlo, ma a persuadere i cristiani a rinunziare alla loro fede. Dopo un brevissimo interrogatorio, in cui si accertava se l'imputato aveva o meno aderito alla setta, il giudice si sforzava di persuadere il cristiano all'abiura, con lusinghe, minacce, torture (flagellazione, ceppi, cavalletto, fuoco...). Si trattava di un vero duello fra l'arrestato e il giudice, che si sentiva moralmente vinto se chi gli era di fronte non cedeva. Se al martire bastava una parola per evitare il pericolo, i pagani non riuscivano spesso a comprendere quell'atteggiamento, che a Marco Aurelio, con tutto il suo stoicismo, sembrava cieca ostinazione, e a qualche magistrato appariva come semplice desiderio di morire. D'altra parte, non tutti i giudici erano assetati di sangue, e più di uno dichiarò pubblicamente il suo disagio nel doversi occupare di tali questioni. La caratteristica fondamentale della prima fase fu comunque la sporadicità: « Non vi fu un periodo di persecuzioni sanguinose, seguito da un periodo di pace, ma tutti i giorni ogni cristiano poteva attendersi che si iniziasse un processo contro di lui, che lo poteva condurre al martirio e alla morte. Il fatto che per lunghi anni non si fosse celebrato un processo non dava nessuna sicurezza: bastava per esempio un nemico personale per rendere imminente il pericolo ». In questa situazione, la conversione esigeva un eroismo non comune.

La situazione si modificò sostanzialmente a partire da Settimio Severo: l'iniziativa parte ormai non dal basso ma dall'alto, dagli imperatori, con ripetute leggi che colpiscono non più singoli cristiani, ma intere categorie o tutta la Chiesa. Tuttavia a periodi di persecuzione più o meno violenta e diffusa, succedono periodi di pace dovuti all'abrogazione della legge prima emanata. Così i cristiani godettero di un quarantennio ininterrotto di pace, fra il 260 e il 303. Come vedremo subito a proposito delle singole persecuzioni, le disposizioni che vennero prese dai vari imperato-

ri, mostrano un raffinarsi della tecnica, volta a scompaginare l'intero organismo ecclesiastico e a liberare in modo definitivo l'impero dal pericolo cristiano: speranze che per altro fallirono completamente.

2.6. La prima fase delle persecuzioni

Se prescindiamo da alcuni provvedimenti contro gli Ebrei, allontanati da Roma sotto Claudio per i dissidi e i disordini che dividevano la loro comunità (« Claudio espulse da Roma i Giudei fra cui scoppiavano frequenti tumulti a causa di un certo Cresto », informava Svetonio nelle sue « Vite dei Cesari »), provvedimenti che colpirono anche i cristiani di stirpe ebraica, l'Impero romano lasciò indisturbata la nuova religione fino a Nerone. Secondo il racconto di Tacito negli *Annali* (XV, c. 44), l'imperatore, per stornare dal suo capo le voci che lo accusavano di essere il responsabile diretto dell'incendio scoppiato a Roma il 19 luglio del 64, presentò come colpevoli i cristiani, fece arrestare a colpo sicuro i membri più noti della comunità cristiana, e, dietro gli indizi da loro forniti, procedette all'arresto di una « gran moltitudine », che venne condannata non già come incendiaria ma come colpevole di odio verso il genere umano. Le esecuzioni capitali vennero eseguite nei giardini imperiali del Vaticano con forme raffinate di martirio (rappresentazione veristica e cruenta di scene mitologiche, crocifissione, torce viventi, caccia di belve). Il numero delle vittime dovette raggiungere varie centinaia. Il racconto di Tacito è confermato indirettamente, almeno per la raffinatezza dei supplizi, dalla lettera di Clemente Romano ai Corinti (c. 5-6), ma né lui né gli altri autori che parlano della persecuzione (Svetonio, Tertulliano ed altri), alludono all'accusa di incendio mossa ai cristiani. Lo stesso Tacito non è molto chiaro nel suo racconto, perché, se presenta l'arresto come ispirato dalla preoccupazione di allontanare dall'imperatore le voci a lui contrarie, propone come motivo della condanna non l'incendio ma l'odio contro il genere umano. Il silenzio degli altri autori e la oscurità di Tacito induce molti storici contemporanei a ritenere che Nerone più che addossare ai cristiani la responsabilità dell'incendio, tentasse un diversivo, distraendo l'opinione pubblica dal problema del giorno, col montare ad arte un'altra questione, in realtà inesistente. La connessione della persecuzione con l'incendio sarebbe cioè indiretta, non diretta, e Nerone avrebbe per primo adottato una tattica in seguito molto in voga nella politica, di distrarre l'attenzione da questioni più urgenti, ma più difficili a risolversi, fomentando ad arte preoccupazioni di altro genere. La persecuzione probabilmente si limitò alla capitale, ma durò fino alla morte di Nerone: fra le vittime vi furono anche Pietro e Paolo, in un anno impreciso che la tradizione ha fissato al 67 (la professoressa Marta Sordi, basandosi soprattutto sul tono delle ultime lettere di Paolo dalla seconda cattività romana, ritiene che il martirio di Paolo sia anteriore all'incendio, ma la sua opinione è poco seguita). Gli scavi condotti nella basilica di S. Pietro dal 1940 al 1950 hanno dimostrato con sufficiente sicurezza che la basilica costantiniana venne eretta sul primitivo sepolcro dell'apostolo Pietro: abbiamo prove sicure che il luogo era venerato come sepolcro di Pietro fin dalla prima metà del secondo secolo, ma non mancano indizi di uno speciale interesse per quella tomba fin dalla seconda metà del primo secolo. Meno sicura e tuttora discussa, l'identità delle reliquie trovate nella primitiva tomba: appartengono realmente a S. Pietro, come è stato affermato da vari archeologi, soprattutto da Margherita Guarducci?

La persecuzione neroniana ebbe due effetti: bollò i cristiani di infamia, confermò cioè ufficialmente e stabilmente l'ostilità dell'opinione pubblica, e determinò, almeno di fatto, la prassi da allora seguita, sia che si trattasse di una vera legge promulgata da Nerone, sia che si trattasse dell'applicazione di una legge già esistente ma rimasta lettera morta.

Sarebbe troppo minuzioso e forse inutile seguire ora i singoli imperatori, e domandarci caso per caso quale fu l'occasione che li indusse a ravvivare la persecuzione, che di fatto rimase sempre viva, sia pure, come abbiamo visto, in uno stato sporadico e intermittente. Ci limitiamo quindi a ricordare i nomi degli imperatori sotto i quali di fatto le denunzie fioccarono più numerose, e ad indicare i nomi dei principali martiri. Sotto Domiziano, la persecuzione infierì a Roma e nelle province orientali: le vittime più illustri furono a Roma lo stesso cugino dell'imperatore Tito Flavio Clemente (che vari indizi come l'accusa di *impietas* permettono di considerare come condannato a causa del suo cristianesimo), e forse l'ex console Acilio Glabrione; in Asia, Antipa, vescovo di Pergamo. Sotto Traiano vennero uccisi Simeone, vescovo di Gerusalemme, e Ignazio, vescovo di Antiochia. Quest'ultimo venne condotto a Roma per essere dato in pasto alle fiere in occasione dei giochi dati da Traiano nel 107 per festeggiare la conquista della Dacia, e con ogni probabilità il suo martirio avvenne nel Colosseo (anche se non vi è un'assoluta certezza

in proposito: solo dal Seicento si cominciò a considerare l'arena del Colosseo come bagnata dal sangue dei martiri). Sotto Adriano morì martire Papa Telesforo; sotto Antonino Pio morirono per la fede Policarpo, vescovo di Smirne, e a Roma il catechista Tolomeo con due altri cristiani. Una nuova recrudescenza delle persecuzioni si ebbe con Marco Aurelio; è da sottolineare, contro la superficiale apologetica di Tertulliano, che non solo Nerone, ma ottimi imperatori assai benemeriti dello Stato, come Traiano, Marco Aurelio, e più tardi Decio e Diocleziano, procedettero con rigore contro i cristiani. Morirono a Roma il filosofo e apologeta Giustino, con sei compagni; a Lione, dove la persecuzione cominciò per istigazione della folla, caddero una cinquantina di cristiani, fra cui il vescovo Fotino, più che novantenne, il diacono Santo, la giovane schiava Blandina, l'adolescente Pontico; in Oriente, subirono il martirio a Pergamo il vescovo Carpo, il diacono Papilo e la cristiana Agatonice, arsi vivi. Giorni più tranquilli si ebbero solo sotto il figlio di Marco Aurelio, Commodo, anche per influsso della sua concubina Marcia: tuttavia anche in quegli anni, nel 180, vennero decapitati a Cartagine sei cristiani, tre uomini e tre donne, nativi di Scilli, in Numidia: Sperato, Narzalo, Cittino, Donata, Vestia e Seconda; a Roma venne condannato a morte il senatore Apollonio, uomo distinto, fornito di una ricca cultura filosofica, che davanti ai giudici tenne una forte arringa in sua difesa.

2.7. La seconda fase delle persecuzioni (da Severo a Diocleziano)

Benché in sostanza nella maggior parte dell'impero continui la situazione che possiamo chiamare traianea, per alcune classi di persone si inizia una persecuzione diretta. Tuttavia anche ora, fino a Decio, la persecuzione non assume carattere generale, resta limitata nello spazio, non fa troppe vittime. Settimio Severo, forse anche in seguito ad una sollevazione ebraica, vietò ogni forma di proselitismo: « Proibì sotto grave pena la conversione al giudaismo, e lo stesso stabilì per il cristianesimo », scrive uno degli autori delle Storie Augustee. La persecuzione colpì quindi soprattutto i neofiti e i catecumeni, specialmente in Africa, dove morirono ad Alessandria Leonida, padre del grande Origene, a Cartagine Perpetua, Felicita, Revocato, Saturnino e Secondino.

Seguì il periodo degli imperatori siri, Caracalla, Eliogabalo, Alessandro Severo, sotto i quali a corte ebbero grande ascendente varie donne: anche per un certo sincretismo, non mancano neppure negli ambienti imperiali simpatie per i cristiani, che tuttavia non impediscono la morte di Callisto Papa, sulla cui figura ci siamo già fermati a proposito della evoluzione della disciplina penitenziale e del passaggio delle catacombe sotto la diretta proprietà della Chiesa.

In seguito all'assassinio di Alessandro Severo venne portato al trono Massimino Trace, che, come riferisce Eusebio di Cesarea, il primo grande storico della Chiesa, vissuto all'inizio del sec. IV, « comandò di uccidere solo i vescovi delle varie chiese, come responsabili della predicazione evangelica ». A Roma il papa Ponziano, venne esiliato in Sardegna, dove presto morì. Secondo una tradizione, a Roma in quel periodo accanto al Papa legittimo vi sarebbe stato un antipapa, Ippolito, che per l'opposizione alle tendenze moderate di Callisto si sarebbe fatto consacrare vescovo: inviato in esilio insieme a Ponziano, si sarebbe riconciliato con lui, entrambi avrebbero rinunziato al loro ufficio, e sarebbero morti in esilio. Gli storici recenti contestano questo racconto, insufficientemente testimoniato: sicuro è solo il fatto che Ippolito venne venerato come martire fin dall'antichità, il resto è solo supposizione più o meno fondata.

Alla metà del secolo salì al potere Decio, militare poco colto ma energico, che tentò una politica di restaurazione in grande stile contro tutto ciò che giudicava un pericolo per l'impero, i barbari che premevano ai confini, le tendenze orientalizzanti, causa di diffusa immoralità, e i cristiani. Decio decise di obbligare tutti i sudditi ad un atto di culto pagano, dal quale nessuno avrebbe potuto essere esonerato, e che tutti dovevano compiere in un giorno fissato, davanti ad un'apposita commissione. Possediamo ancora dei papiri, conservati nelle asciutte sabbie dell'Egitto, che ci danno il testo esatto del certificato rilasciato dalla commissione incaricata di ricevere l'atto di culto. L'imperatore pensava di mettere i cristiani di fronte a un'alternativa inesorabile: o rinunziare alla propria fede o morire. In entrambi i casi, il cristianesimo sarebbe stato distrutto. Nelle grandi città, come Roma, Alessandria, Cartagine, varie commissioni ricevevano giorno per giorno i cittadini convocati, assistevano al sacrificio, rilasciavano il certificato (« libellus »). Non mancarono martiri: il papa Fabiano, il presbitero Pionio di Smirne, i vescovi Babila di Antiochia e Alessandro di Gerusalemme, mentre il vecchio Origene, uno dei più grandi scrittori dell'antichità cristiana, soffrì gravi torture prima di essere rilasciato. Molti si salvarono con la fuga, e fra questi anche alcuni vescovi come Cipriano, persuaso che, in quel momento difficile, alla sua comunità più del suo

martirio era utile la sua vita e il suo governo fermo e sicuro. Una parte piuttosto numerosa dei cristiani tradì però la fede, sia che offrisse un vero sacrificio (*thurificati* e *sacrificati*), sia che con astuzia o con un po' di denaro si procurasse il certificato richiesto, senza aver offerto alcun sacrificio (*libellatici*). Non mancò qualcuno che nella confusione generale rimase indisturbato. Quando Decio morì combattendo i Goti, nel giugno 251, la persecuzione cessò. Era durata circa un anno e mezzo: si era trattato di una raffica sanguinosa, ma breve. Quale fu il risultato finale? Decio si era illuso di porre la Chiesa davanti ad un'alternativa ineluttabile. Gli era sfuggita invece una terza ipotesi: quella dei cristiani che, dopo aver apostatato, si pentissero del loro gesto, e chiedessero l'assoluzione. E in sostanza questa fu la vera conseguenza della persecuzione: non la distruzione del cristianesimo, ma un gran numero di caduti (*lapsi*) che insisteva per l'assoluzione. Vincitrice di fatto era la Chiesa, anche se essa non aveva molto da rallegrarsi per questa vittoria.

Per la prima volta, la linea da seguire davanti agli apostati costituì un grosso problema, aggravato dalle pretese intempestive di molti lapsi e dall'arroganza di parecchi *confessores*, di quei cristiani cioè che, liberati dal carcere per la fine della persecuzione o per altri motivi, si gloriavano dell'eroismo che effettivamente avevano mostrato, pretendevano erigersi a giudici, e usurpavano diritti che spettavano solo al vescovo. Come abbiamo già accennato, a Cartagine i lassisti favorevoli alla riammissione immediata degli apostati in seno alla Chiesa, capeggiati da Novato e Felicissimo provocarono uno scisma, e lo stesso sbocco ebbe l'opposizione rigorista a Roma, guidata da Novaziano. La contraddittorietà delle tendenze non impedì un certo avvicinamento di Novaziano con Felicissimo. Fra i due estremi, papa Cornelio a Roma e Cipriano a Cartagine seguirono una condotta moderata, testimoniata soprattutto dal ricchissimo epistolario di Cipriano e dal suo opuscolo *De lapsis*. Un concilio tenuto a Cartagine nel 251 prese queste decisioni: i *sacrificati* e i *thurificati* dovevano fare penitenza per un tempo indeterminato, e sarebbero stati assolti solo in punto di morte; i *libellatici* sarebbero stati assolti dopo congrua penitenza; quanti in quelle circostanze non mostravano nessun pentimento, non sarebbero stati assolti nemmeno in punto di morte; gli ecclesiastici caduti sarebbero stati ridotti allo stato laicale e avrebbero condiviso il trattamento previsto per i laici. In realtà, un concilio del 252, in previsione di una nuova persecuzione, concesse l'assoluzione a tutti i lapsi indistintamente, che dopo la caduta non avevano cessato di fare

penitenza « perché possano riunirsi negli accampamenti del Signore tutti i soldati di Cristo che chiedono le armi e vogliono combattere » (Cipriano, *Epist.* LVII, 1). La persecuzione si rinnovò difatti con l'imperatore Gallo, ma fu di breve durata: Papa Cornelio morì in esilio. E' di quest'epoca anche la morte di Tarcisio, di cui conosciamo le vicende essenzialmente da un carme di papa Damaso.

Un nuovo editto del 257, sotto l'imperatore Valeriano, ordinò ai vescovi e ai sacerdoti di sacrificare, pena l'esilio, e proibì le visite ai cimiteri e le adunanze cultuali sotto pena di morte. L'anno seguente un nuovo editto comminò l'immediato supplizio ai vescovi renitenti, la confisca dei beni, i lavori forzati e, in caso estremo, la morte, alle altre categorie. A Roma papa Sisto II, sorpreso nelle catacombe di S. Callisto a celebrare i misteri, venne decapitato sul posto insieme a quattro diaconi; quattro giorni dopo il diacono Lorenzo fu arso vivo. In Spagna morì il vescovo Fruttuoso di Tarragona, e in Africa Cipriano con la sua morte serena dette la più bella smentita a quanti lo avevano accusato di viltà per essersi nascosto durante la persecuzione di Decio. La persecuzione cessò sostanzialmente quando Valeriano durante la guerra contro i Persiani cadde prigioniero: suo figlio Gallieno restituì i cimiteri confiscati con un provvedimento che equivaleva a un vero editto di tolleranza.

Dopo un quarantennio di pace, scoppiò l'ultima, sanguinosa persecuzione, l'ultima, decisiva battaglia fra cristianesimo e paganesimo. Quattro editti dell'anno 303 ribadirono in sostanza tutte le disposizioni già prese nelle persecuzioni precedenti, con l'ordine a tutti di sacrificare, pena la morte, e la confisca dei cimiteri, e aggiunsero due nuove misure: l'obbligo ai sacerdoti di consegnare le scritture sacre, e la distruzione delle chiese. La persecuzione, che durò in forma ridotta sino al 311, ebbe la sua fase cruciale nel 303-305, ma non si svolse con uguale durezza in tutto l'impero: meno aspra in Gallia, dove Costanzo Cloro, il padre di Costantino, uno dei due Cesari designati da Diocleziano, mostrò una notevole moderazione, fu molto forte a Roma, in Asia Minore, in Egitto, dove un teste oculare avvezzo alla indagine storica, Eusebio di Cesarea, descrive scene raccapriccianti: oltre 100 esecuzioni capitali in un giorno solo, i carnefici spossati che si succedono gli uni agli altri, le scuri che finiscono per smussarsi... La maggior parte dei martiri romani oggi venerati appartiene a questa persecuzione (Sebastiano, Agnese, Emerenziana, Pancrazio; altrove Gennaro, Erasmo, Vito, Lucia, Biagio, Cassiano).

L'abdicazione di Diocleziano nel 305 scatenò una lunga lotta fra i vecchi e i nuovi candidati alla successione, che culminò nella battaglia di Ponte Milvio fra Costantino e Massenzio con la vittoria di Costantino, nel 312. In queste circostanze, già uno dei successori di Diocleziano, Galerio, prossimo alla morte per malattia, nel 311 emanò un editto di tolleranza, favorevole ai cristiani per la sostanza, anche se ostile nella forma. L'editto riconosceva esplicitamente il fallimento della persecuzione, concedeva libertà di culto (« i cristiani abbiano di nuovo il diritto di esistere e di radunarsi, purché nulla tramino contro l'ordine pubblico »), senza però restituire loro i beni confiscati. Dopo la vittoria su Massenzio, Costantino, riunitosi nell'aprile 313 a Milano con Licinio, suo cognato, che reggeva la parte orientale dell'impero, nel famoso *editto di Milano* (in realtà, una circolare ai proconsoli), stabiliva il principio della libertà di religione e di culto, abrogando espressamente le leggi contro i cristiani, e restituiva alla Chiesa gli edifici di culto e i beni confiscati: « Abbiamo deciso di dare ai cristiani e a tutti libera facoltà di seguire la religione preferita, ... abbiamo pensato che, con giusto e ragionevolissimo principio, si dovesse decidere di non negare a nessuno, che segua la religione cristiana o un'altra per lui migliore, tale libertà... ». L'editto, sia pure per motivi complessi e non scevri di interessi personali, rovesciava una prassi e una mentalità secolare, negando allo Stato il diritto di imporre una data religione ai sudditi, introducendo per la prima volta nella storia il dualismo tra religione e politica, fra Stato e Chiesa. In altre parole, esso rivendicava la libertà di coscienza e la genuina laicità dello Stato (1).

(1) E' bene ricordare che è attestato il martirio di solo sette Sommi Pontefici: Pietro (sotto Nerone); Telesforo (sotto Adriano, intorno al 136); Callisto (sotto Alessandro Severo); Ponziano (sotto Massimino Trace); Fabiano (sotto Decio); Cornelio (sotto Gallo); Sisto II (sotto Valeriano). Della fine cruenta di altri Papi abbiamo notizie troppo tardive e leggendarie perché il loro martirio sia storicamente certo (così di Clemente I, il terzo successore di Pietro). Stefano è spesso presentato come martire ma il suo martirio non è certo. E' interessante notare anche che le vacanze più lunghe della sede romana corrispondono alle persecuzioni più dure: tra Fabiano e Cornelio (circa un anno: siamo durante la persecuzione di Decio), fra Sisto II e Dionigi (due anni: siamo nella persecuzione di Valeriano), fra Marcellino e Marcello (tre anni: durante la persecuzione di Diocleziano: siamo poco informati della situazione complessiva, si dubita perfino della distinzione fra Marcellino e Marcello, il che porterebbe la vacanza a sette anni).

Bibliografia di approfondimento

1) Oltre ai manuali di storia della Chiesa già citati nella lezione precedente, utilissima riesce la lettura di P. Brezzi, *Cristianesimo e Impero romano, sino alla morte di Costantino*, Roma 1942 (2. ediz. 1944); Id., *Dalle persecuzioni alla morte di Costantino*, Roma 1960. Una lettura interessante ed attraente, divulgativa ma redatta da specialisti e quindi sicura, è L. Hertling-E. Kirschbaum, *Le catacombe romane e i loro martiri*, Roma 1949 (l'opera non è stata più aggiornata, ed è invecchiata per quanto riguarda le tombe dei Papi, ma contiene sempre pagine di cui consigliamo vivamente la lettura, specialmente i capp.: le persecuzioni, la via dei martiri, il popolo di Dio, il credo, nelle catacombe).

2) Per i problemi archeologici e agiografici accennati, cfr. oggi P. Testini, *Archeologia cristiana, Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Roma 1958, che sostituisce il vecchio Marucchi, *Manuale di archeologia cristiana*, Roma 1933; cfr. anche P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Cappelli, Bologna 1966 (*Roma cristiana*, vol. II).

Sempre utile riesce invece F. Grossi Gondi, *Principi e problemi di critica agiografica*, Roma 1919.

Si veda però anche H. Delehaye, *Leggende agiografiche*, Firenze 1906; Id., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912; Id., *Les passions des martyrs*, Bruxelles 1921; e R. Aigrain, *L'hagiographie, ses sources, ses methodes, son histoire*, Paris 1953; G. D. Gordini, *Le fonti agiografiche*, in *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica secc. II-IV*, Milano 1970, pp. 223-259.

3) Raccolte di atti di martiri in T. Ruinart, *Acta primorum martyrum*, Paris 1869; S. Colombo, *Atti dei martiri*, Torino 1928; G. Barra, *Acta martyrum*, Torino 1945; *Atti dei martiri. Introduzione, traduzione e note* di C. Allegro, 2 voll., Città Nuova, Roma 1975.

4) Studi particolari: P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni*, 5 voll., Firenze 1913-1918 (vecchia ma sempre utile); L. Hertling, *Die Zahl der Martyrer*, in *Gregorianum* 44 (1944), 102-129; H. Gregoire, *Les persecutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1951 (punto di vista razionalista); G. Ricciotti, *La « era dei martiri »*, Roma 1953 (studio sulla persecuzione di Diocleziano); V. Monachino, *Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli*, in *La Scuola Cattolica*, 81 (1953), 3-32 (il problema è diverso da quello delle cause delle persecuzioni, e non vi abbiamo accennato affatto nelle pagine precedenti); J. Marrou, *La persecution du christianisme dans l'empire romain*, Paris 1956; M. Sordi, *I rescritti di Traiano e di Adriano*, in *Riv. d. St. d. Chiesa in Italia*, 12 (1960), 344-371; Id., *Il cristianesimo e Roma* (Istituto di Studi Romani, Storia di Roma, 19), Bologna 1965 (ottima e sicura conoscenza delle fonti, affermazioni non condivise da tutti gli storici su varie questioni. Un sunto delle tesi di M. Sordi è stato fatto dalla stessa, nell'articolo *Impero romano e cristianesimo*, in *Problemi di storia della Chiesa*, cit., pp. 33-53); S. Prete, *Cristianesimo e Impero romano*, Patron, Bologna 1974 (utilissima antologia-quadro della storiografia sul problema delle persecuzioni).

Pag.

3. LA SVOLTA COSTANTINIANA E IL SUO SIGNIFICATO 51

3.1. L'opposto giudizio degli storici contemporanei e degli storici attuali 51

3.2. Costantino il Grande, il primo imperatore cristiano 53

3.3. Gli effetti negativi della svolta costantiniana 57

3.4. Tentativo di giudizio storico 60

3.5. La reazione pagana 62

3.6. Le prime controversie dottrinali del IV secolo: Ario 64

Bibliografia di approfondimento 67

CAPITOLO 3

LA SVOLTA COSTANTINIANA E IL SUO SIGNIFICATO

3.1. L'opposto giudizio degli storici contemporanei e degli storici attuali

S. Girolamo, scrivendo verso la fine del IV secolo da Betlemme alla sua figlia spirituale Leta, ad un tratto divaga dall'argomento centrale della lettera, e, preso dall'entusiasmo, delinea efficacemente le nuove condizioni del cristianesimo e del paganesimo dopo la fine delle persecuzioni: « Il Campidoglio una volta dorato è ora immerso nello squallore; tutti i templi romani sono coperti di fuliggine e di ragnatele; la città si muove dalle sue abitazioni, e il popolo in folla passa indifferente davanti ai santuari mezzo cadenti per affrettarsi alle tombe dei martiri... Il paganesimo è ormai ridotto in abbandono perfino a Roma, e quelli che un tempo erano gli dei delle genti sono stati relegati nei comignoli fra le civette e i gufi. I vessilli dei soldati sono ornati dalla croce. L'immagine del patibolo da cui è venuta la salvezza orna le porpore dei re e le corone folgoranti di gemme. Anche Serapide, in Egitto, si è convertito al cristianesimo. A Gaza, Marna piange, chiuso nel suo tempio, e sta in continua trepidazione che esso non venga distrutto. Dall'India, dalla Persia, dall'Etiopia accogliamo ogni giorno schiere di monaci. L'Armeno ha deposto le sue frecce, gli Unni imparano il salterio, il freddo della Scizia è vinto dal calore della fede, l'esercito dei Goti biondi e rossicci è accompagnato dalle tende della Chiesa, e forse combatte con successo contro di noi, proprio perché confida nella stessa religione... » (PL 22, 870).

Anni prima, Eusebio di Cesarea, il padre della storiografia ecclesiastica, nella *Storia della Chiesa* e nella *Vita di Costantino*

aveva esaltato con lo stesso entusiasmo il trionfo del cristianesimo e l'appoggio dato da Costantino alla Chiesa: « Cantiamo ... il cantico nuovo, perché... siamo stati stimati degni di vedere... e di celebrare cose che prima di noi molti realmente giusti e martiri di Dio desiderarono vedere e non videro, desiderarono udire e non udirono... Tutti gli uomini erano liberati dall'oppressione dei tiranni... ogni luogo veramente cominciava a rivivere, ... le chiese nuovamente si ergevano dalle rovine... gli imperatori supremi con continue leggi promulgate a favore dei cristiani estendevano e moltiplicavano la grande grazia che la divina liberalità ci aveva elargito. I vescovi ricevevano scritti, onori in denaro di provenienza imperiale » (*Hist. eccl.* X, 2-3). Eusebio sottolinea soprattutto le benemerenze di Costantino nei confronti della Chiesa, specialmente in occasione del concilio di Nicea (325), che egli stesso convocò e per il quale si mostrò largo di mezzi, per il trasporto dei padri convocati, per lo svolgimento delle discussioni, per l'esito finale e per l'applicazione delle decisioni prese: « L'imperatore alla fine riuscì ad ottenere il consenso e l'accordo di tutti sugli argomenti in discussione... dichiarò di avere ottenuto una seconda vittoria contro i nemici della Chiesa e celebrò una festa trionfale a gloria di Dio » (*Vita Const.* c. 13-14).

All'ottimismo dei contemporanei — sostanzialmente condiviso dagli storici filo-giansenisti del Seicento come il Fleury, che ha influito largamente anche nel Rosmini e nella sua opera *Delle Cinque Piaghe della Chiesa,* esaltazione unilaterale della Chiesa antica — si oppone il giudizio di larga parte della storiografia contemporanea. F. D'Avack ritiene che « l'appoggio statale fu nella sostanza quanto di più dannoso e pericoloso potesse capitare alla Chiesa... ebbe su di lei una profonda influenza corruttrice quanto mai nefasta ». Secondo D'Avack, il rapido crollo delle comunità dell'Asia Minore e dell'Africa, un tempo così fiorenti, al primo urto da parte dell'Islam, è dovuto proprio a questo fattore: « Erano bastati due secoli di protezione e di favori da parte dello Stato per sclerotizzarle ed atrofizzarle nel modo più completo » (P. D'Avack, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa,* Roma 1966, pp. 29-30). Un giudizio ugualmente negativo appare nella *Storia del cristianesimo* di Ernesto Buonaiuti: commentando un detto di Tertulliano, che i Cesari avrebbero potuto credere a Cristo se i Cesari non fossero necessari al mondo, o se un cristiano potesse divenire Cesare, Buonaiuti osserva che quello che a Tertulliano appariva assurdo, si è verificato, con una conseguenza inattesa: i Cesari si sono convertiti al cristianesimo, ma per riflesso anche il cristiano si è convertito al

cesarismo, divenendo strumento e cooperatore del nuovo regime imperiale instaurato da Diocleziano, e allontanandosi così sempre più dal suo spirito primitivo. Questa nuova « mondanizzazione » si verificò proprio con Costantino, che rappresenta perciò una tappa fatale nella storia del cristianesimo: ad una religione che separava i valori e la sfera politica da quella religiosa, negando a quelli la preminenza e fondando questa sull'amore, succedeva una religione strumentalizzata al potere politico, e ridotta ad usare dei mezzi propri dell'attività politica. Se per scrittori di alta divulgazione come Falconi la svolta costantiniana costituì una drammatica rivoluzione involutiva, che, sia pure potenzialmente, paralizzò la Chiesa all'alba del IV secolo, con la prevalenza dell'elemento giuridico su quello carismatico, la commistione di sacro e profano, l'arricchimento, per storici, come Paolo Brezzi « il riconoscimento ufficiale del *corpus christianorum* ... avrebbe dovuto proseguire l'opera di riavvicinamento, favorire la fusione sempre più stretta, quale si era già realizzata in vari strati della popolazione, nelle migliori energie della società. Invece spesso fu imposto dall'alto, con un atto di autorità, e così riuscì meno fecondo e duraturo » (*Cristianesimo e impero romano,* Roma 1942, p. 188).

Oggi poi è divenuta un'autentica moda parlare della svolta costantiniana in senso duramente negativo, come di un autentico tradimento del Vangelo: ad una Chiesa povera, senza appoggi statali e fondata solo sulla forza della verità e l'efficacia della grazia, pronta a dare la vita, mai a usare la violenza, succede una Chiesa ricca. largamente appoggiata ma necessariamente strumentalizzata dallo Stato, incline ad usare la coercizione fisica a sostegno della verità.

Senza lasciarsi troppo influenzare dai pregiudizi correnti, esaminiamo spassionatamente i fatti.

3.2. Costantino il Grande, il primo imperatore cristiano

Nato verso il 280 da Costanzo Cloro, generale di Diocleziano, e da Elena, Costantino resse l'impero d'occidente dal 311, e dal 325 alla morte, nel 337, tutto l'impero. Quello che è stato detto a ragione il primo imperatore cristiano, non raggiunse mai, se non forse negli ultimi giorni, una fede profonda e del tutto coerente. Questo non significa affatto che egli fosse un machiavellico, pronto a servirsi di una religione in cui non credeva ma

che gli si presentava come un utile *instrumentum regni*, un ipocrita, o un sincretista. Il figlio di Elena e di Costanzo Cloro fu piuttosto, almeno per quanto riguarda l'intima disposizione del suo animo, una persona sempre in ricerca ed in evoluzione, dal vago senso religioso dei primi anni, in cui elementi superstiziosi esercitavano un influsso preponderante, alla svolta decisiva del 312, di cui è difficile misurare la profondità ma che sembra innegabile, all'ulteriore avvicinamento al cristianesimo degli anni seguenti. E' vero che questa fede fu tradotta in pratica molto imperfettamente: l'imperatore si macchiò di gravi violenze, che si moltiplicarono proprio nell'ultimo decennio (assassinio di suo figlio Crispo, di sua moglie Fausta, del suocero e di tre cognati). E tuttavia, nessun motivo politico o di basso interesse poteva indurre Costantino morente a ricevere il battesimo, e quell'atto, ritardato fino allora anche per la consuetudine abbastanza diffusa nella cristianità del IV secolo, diviene comprensibile solo se si ammette una fede sincera, o quanto meno una sincera preoccupazione religiosa.

Politicamente, la personalità dell'imperatore merita di essere posta accanto a quella dei più grandi uomini di Stato dell'evo antico, e giustifica sostanzialmente le lodi attribuitegli dai contemporanei, a cominciare da Eusebio, che se pure eccessive, esprimono chiaramente il senso di ammirazione che il suo genio destò in chi lo conosceva. Si deve a lui una riforma amministrativa che nel suo complesso, nonostante le severe critiche mosse da studiosi come Sante Mazzarino (sul piano economico non avrebbe incrementato produzione né scambi ed avrebbe favorito i ricchi), si può giudicare positiva, almeno perché permise all'apparato statale di rafforzarsi e di sopravvivere, superando per un secolo la crisi militare che lo minacciava. L'imperatore da dittatore militare diventava effettivamente Capo di uno Stato. Lo stesso trasferimento della capitale da Roma a Bisanzio — checchessia dei motivi immediati che la provocarono, come la fuga dall'opposizione senatoria romana — costituì un avvenimento geopolitico di forte interesse, che permise all'Impero d'Oriente di sopravvivere a lungo e che, come vedremo in seguito, ebbe rilevanti conseguenze anche nella storia della Chiesa, facilitando da un lato lo sviluppo dell'autorità del vescovo di Roma, rimasto sola autorità universale nella vecchia città, ma finendo per opporgli nello stesso tempo un pericoloso concorrente nel vescovo della seconda Roma, Bisanzio.

Per quanto riguarda direttamente la storia della Chiesa, la

politica di Costantino ebbe effetti complessi, che certamente continuarono ad avvertirsi ben dopo la sua scomparsa, sì che non sembra eccessivo parlare di svolta costantiniana, in quanto vari tratti assunti dalla Chiesa in quei decenni e prima quasi sconosciuti, lasciarono le loro tracce su larga parte della storia seguente.

Costantino credeva ad una missione speciale conferitagli da Dio a vantaggio non solo dello Stato ma anche della Chiesa, ed era convinto della necessità di un'armonia fra le due sfere. E' naturale che egli non potesse liberarsi dalla mentalità del tempo, ancora profondamente legata ai resti del paganesimo, e di fronte alla Chiesa si sentisse — lui che lasciava ancora imprimere nelle monete il titolo di *Pontifex Maximus!* — come il padrone, anche se la sua ferma volontà di dominio sapeva abilmente nascondersi sotto forme di profondo ossequio. Se egli amava presentarsi come « servo di Dio », non esitò però a definirsi come « vescovo costituito da Dio per l'umanità fuori della Chiesa », e il suo biografo Eusebio lo chiama « una specie di vescovo universale ». La chiara visione dell'utilità che derivava allo Stato dall'alleanza e dall'appoggio per il cristianesimo, si univa così alla convinzione del bene che egli operava anche a vantaggio della religione e della Chiesa, di cui sentiva la forza e la grandezza, anche se, come tanti altri uomini del tempo (tra cui, sia pure su un piano diverso e per motivi di altro genere, S. Ambrogio), restava ancora sulle sue soglie come semplice catecumeno.

Si deve a Costantino innanzi tutto la cessazione sostanziale delle persecuzioni (almeno nei riguardi di quella parte della Chiesa che andava diventando ufficiale, anche se pure nei confronti di questa vi furono i terribili alti e bassi successivi). Bisogna aggiungere subito che lo Stato romano, da Costantino in poi, continuò ad usare un trattamento ben diverso verso tutte le forze che in un modo o nell'altro rappresentavano un contrasto con il potere costituito, specialmente verso i donatisti in Africa. Nei confronti dei cattolici vi fu in Oriente, sotto Licinio, dal 320 al 325, una momentanea recrudescenza di persecuzioni, in cui dettero la vita i martiri di Sebaste. Dopo l'editto di Milano, la situazione subì una svolta importante nel 380, con l'editto di Tessalonica promulgato da Teodosio, in cui si imponeva a tutti i cittadini di professare la religione cattolica, che diveniva così religione di Stato, assumendo di fatto il posto che prima occupava il paganesimo. Se l'evoluzione era storicamente inevitabile e in parte già in atto sotto Costantino, l'editto di Milano resta sempre come una tappa fondamentale nella storia della libertà.

Costantino non si è limitato però a professare una neutralità fra cristianesimo e paganesimo, ma ha appoggiato in vari modi la religione prima perseguitata. Assistiamo così ad una lenta ma profonda evoluzione della legislazione romana, che si ispira ormai non tanto ai principi pagani, sia pure « illuminati », influenzati cioè dallo stoicismo e dal neoplatonismo, quanto all'etica cristiana. Anche chi considera il paganesimo così evoluto come la causa principale dello sviluppo legislativo, ammette facilmente che il cristianesimo ebbe un ruolo importante nell'accelerare e nell'allargare questo processo, che si può riassumere attorno a due aspetti fondamentali: il maggior rispetto per la persona e per la vita umana. Migliorano le condizioni degli schiavi (l'uccisione di uno schiavo è equiparata ad un assassinio, è proibita la tortura, il marchio con ferro rovente, la separazione in caso di spartizione di un patrimonio; è favorita l'emancipazione semplificandone la prassi: la schiavitù così mitigata resta, fino a che le nuove condizioni economiche ne accelereranno la fine); è proibita la crocifissione (da Costantino stesso o dai suoi successori); l'uccisione di un bambino eseguita in nome dell'autorità paterna, tutt'altro che rara nel paganesimo, è equiparata al parricidio. E' ugualmente vietata l'esposizione dei bambini. E' soppressa la facoltà data al giudice, di destinare i colpevoli ai giochi dei gladiatori. Sono pure abolite le sanzioni introdotte da Augusto contro il celibato e la mancanza di prole. Più vaste conseguenze ebbe il riconoscimento ufficiale della domenica come giorno festivo. In sostanza, la Chiesa, che durante il periodo delle persecuzioni aveva potuto esercitare sulla vita sociale solo un influsso assai limitato, dovuto unicamente alla testimonianza personale dei fedeli e privo di ogni efficacia sulle strutture, poté ora esercitare sulla società che la circondava un'influenza benefica, di purificazione e di stimolo, divenendo uno dei fattori più importanti del progresso. Vale la pena di sottolineare che l'azione sociale che abbiamo ora rapidamente delineata — e che costituisce solo uno degli aspetti di tutta l'azione sociale cristiana — venne realizzata direttamente dai laici, non dagli ecclesiastici, che per lo più si limitarono a tracciare le direttive e a richiamare i principi dai laici poi tradotti in realtà. Ma al tempo stesso, a una Chiesa sostanzialmente povera, protesa verso l'al di là e fiduciosa soprattutto nella forza della verità e nell'efficacia della grazia, ma ripiegata su se stessa e priva della possibilità di contribuire al progresso sociale, succede una Chiesa a stretto contatto con la società circostante, alleata con il potere costituito, potente e rispettata, ma, anche per questo,

fattore di progresso. A una Chiesa quasi disincarnata succede una Chiesa molto più incarnata.

Sotto Costantino ed i suoi successori, l'arte cristiana ha una vivace fioritura, dovuta sia alla libertà di culto, sia alle sovvenzioni governative, sia probabilmente a precise direttive della corte: a Roma sorgono la basilica di S. Pietro (costruita con i materiali del circo di Nerone), che durò, con successivi rifacimenti, fino all'inizio del Cinquecento, la basilica di S. Giovanni in Laterano, la rotonda di S. Costanza; a Gerusalemme la Chiesa del S. Sepolcro; a Costantinopoli una chiesa sul cui posto più tardi Giustiniano eleverà la Santa Sofia. In un tono forse troppo ottimista, quasi trionfalista, che dimentica la complessità della situazione, lo storico tedesco Lortz scrive: « Tutto ciò significava molto più che un atto di munificenza e di mecenatismo; era una manifestazione di fede cristiana davanti a tutto il mondo; era l'esaltazione dei martiri uccisi dallo Stato romano, il riconoscimento della vittoria del primo vescovo di Roma sullo Stato persecutore proprio da parte di questo stesso Stato ». Ma questa esaltazione da parte dei nemici di ieri non costituiva un pericolo, come assai più tardi, l'erezione della splendida basilica di Assisi non significava la crisi dell'ideale del Poverello?

Non è estraneo all'influsso costantiniano lo sviluppo e il rafforzamento di alcune istituzioni ecclesiastiche, soprattutto di quelle che collegavano fra loro le varie comunità: modellandosi più o meno consapevolmente sulla struttura statale, la Chiesa favorisce la creazione di province ecclesiastiche rette da metropoliti, in parte già esistenti anche nei decenni precedenti, e di circoscrizioni più grandi dette patriarcati. Lo stesso concilio di Nicea (325) voluto da Costantino per motivi politico-religiosi, contribuì a sviluppare nella Chiesa un clima effettivamente cattolico.

3.3. Gli effetti negativi della svolta costantiniana

Accanto agli effetti positivi, non potevano mancare ovviamente anche conseguenze pericolose.

Una delle misure di Costantino destinata ad avere una vasta influenza nella storia della Chiesa, fu la legge del 318, che autorizzava i vescovi a giudicare le cause non solo fra cristiani, ma anche fra pagani, a qualunque stadio si trovasse il processo, quando le parti avessero accettato questa soluzione, più comoda e meno costosa. La sentenza del vescovo veniva riconosciuta dallo

Stato che ne garantiva l'esecuzione. Se questa concorrenza di due giurisdizioni poteva migliorare l'amministrazione della giustizia, spesso tanto corrotta, l'estensione dei poteri del vescovo costituiva un precedente significativo e un forte cambiamento nella fisionomia del capo della diocesi: il pastore di anime, il centro della vita religiosa della comunità, come appare nelle lettere di Ignazio di Antiochia, assume funzioni nettamente temporali, che ne assorbono il tempo e gli interessi, e se da un lato ne aumentano l'autorità e il prestigio, dall'altro ne offuscano il carattere spirituale, e tendono pericolosamente, se non proprio a trasformarlo in funzionario statale, a legarlo in modo assai stretto alle sorti del regime dominante. Alla giurisdizione concorrenziale per le cause civili, si aggiungerà sotto gli imperatori seguenti — almeno per l'Impero d'Oriente — la giurisdizione esclusiva per le cause sugli ecclesiastici: nasce così il foro ecclesiastico, e il clero tende a costituirsi in casta speciale, dotata di propri privilegi. La speculazione teologica e canonistica delle età seguenti, gradualmente elaboratasi, ha sempre difeso sino ai nostri giorni che il foro ecclesiastico, come gli altri privilegi o immunità del clero, non deriva da una concessione statale ma costituisce un diritto inerente alla condizione propria dell'ecclesiastico. Checché sia di questa tesi, che risente in gran parte della mentalità dell'epoca in cui nacque, storicamente i privilegi si manifestano a poco a poco, a partire appunto da Costantino, e più che per un riconoscimento di un diritto innato, sembrano nascere per una concessione da parte dello Stato, e appaiono comunque strettamente legati alle condizioni proprie delle varie età.

All'aumento di potere e di autorità corrispose presto un aumento di ricchezze. L'imperatore non si limitò a donare alla Chiesa interi edifici, come il palazzo Lateranense, ma stabilì per ogni luogo di culto da lui eretto un'ingente dotazione, destinata al mantenimento dell'immobile e dei vari membri del clero addetti. La basilica di S. Pietro ebbe così possedimenti ad Antiochia, Alessandria e nelle regioni dell'Eufrate: quella di san Paolo, in Egitto, a Tiro e a Tarso. In qualche caso, i beni ecclesiastici derivano dal trasferimento alle chiese cristiane delle dotazioni dei templi pagani soppressi, in altri, da vistose donazioni di famiglie cristiane. Qualunque ne fosse l'origine, il patrimonio ecclesiastico da Costantino in poi fu esonerato dalle tasse, e questo nuovo privilegio favorì automaticamente l'incremento delle ricchezze in mano della Chiesa. Nasceva la « manomorta » ecclesiastica.

Questo cospicuo incremento di proprietà permise alla Chiesa

di potenziare quelle iniziative assistenziali e caritative già in atto nei primi secoli, ma limitate ovviamente dalla scarsezza dei mezzi (per altro non del tutto indifferenti anche nel terzo secolo): si svilupparono così varie opere, alcune delle quali ignote al mondo antico (ospedali, ricoveri per vecchi, brefotrofi, ospizi), e oggi universalmente diffuse. Nello stesso tempo però, diveniva più difficile conservare l'equilibrio tra l'uso e il distacco da queste ricchezze, e si rischiava di far perdere alla Chiesa la fedeltà allo spirito delle origini.

Alla tentazione della ricchezza, si univa quella del ricorso alla forza, che il braccio secolare era pronto a usare a vantaggio della Chiesa. Anche in questo caso, Costantino non fece che aprire una via, ma i suoi successori vi procedettero senza troppe incertezze. Se egli si limitò a proibire l'aruspicina (esame delle vittime), che poteva assumere anche un significato politico di opposizione, e a chiudere alcuni templi, nel Libano e nella Fenicia, dove si praticavano culti immorali, Costanzo proibì tutti i sacrifici e ordinò la chiusura di tutti i templi pagani, Teodosio alla fine del secolo equiparò un sacrificio pagano ad un atto di alto tradimento. Giustiniano chiuse l'evoluzione in atto, ordinando che tutti i pagani si facessero battezzare, pena la completa privazione dei diritti civili e la perdita dei beni. Né mancarono qua e là episodi di violenza fanatica, come l'assassinio della filosofessa Ipazia da parte della plebaglia cristiana di Alessandria nel 415. Più grave, sebbene deplorata da molti vescovi, fu l'esecuzione per ordine dell'imperatore Massimo, nel 385, dell'eretico spagnolo Priscilliano: fu il primo caso di una condanna a morte per eresia. Bisogna però ricordare che questi episodi rimasero sporadici, non ebbero il carattere sistematico delle persecuzioni subite dal cristianesimo, e fecero un numero di vittime che non si può nemmeno da lontano paragonare a quelle causate dal paganesimo al cristianesimo. Naturalmente la legislazione imperiale, il favore sempre più evidente verso i cristiani, le minacce, moltiplicarono le conversioni, ma indebolirono pericolosamente il fervore delle generazioni cristiane precedenti. Il cristianesimo diveniva un fenomeno di massa, fra cui l'interesse e il conformismo influivano spesso non meno della sincera convinzione. E si moltiplicarono, da allora, quei vescovi spesso assenti dalle loro diocesi, più solleciti di acquistarsi il favore imperiale e di acquistare posizioni importanti a corte, che di educare i propri fedeli.

Più grave ancora, fu il pesante e frequente intervento dello Stato. Davanti alla controversia donatista in Africa (in seguito

all'opposizione contro l'elezione di Ceciliano e la sua consacrazione nel 311, ritenuta invalida perché fatta da un vescovo accusato di aver consegnato le Scritture durante la persecuzione di Diocleziano), l'iniziativa fu presa soprattutto da Costantino, invocato arbitro e protettore dalle due parti: fu lui a convocare vari sinodi (Roma nel 313, Arles 314), a promuovere varie inchieste per mezzo dei suoi funzionari, a esiliare i capi della setta. Più decisivo ancora fu l'intervento imperiale nella controversia ariana; il Concilio di Nicea venne convocato dall'imperatore, non dal Papa, e in pratica l'imperatore rimase l'arbitro della situazione. Senza la sua approvazione, i vescovi non avrebbero potuto concludere nulla di efficace. Eusebio, pur con tutto il suo entusiasmo verso Costantino, non lascia dubbi in proposito. L'imperatore non era ispirato da motivi religiosi, non coglieva e non poteva cogliere la portata teologica delle discussioni, era colpito solo dal pericolo politico che i dissensi religiosi costituivano, almeno potenzialmente, e voleva soprattutto una cosa: ristabilire l'unità, qualunque essa fosse. E se nel 325, l'appoggio statale giovò alla ortodossia, negli anni seguenti si vide subito il pericolo di una simile tutela: all'esilio di Ario seguì poco dopo quello del suo più grande avversario, Atanasio. Peggio ancora avvenne sotto i suoi successori, da Costanzo a Valente, durante tutta la controversia fra le varie tendenze in cui si era diviso l'arianesimo. Costantino gettò, sì, le basi di uno Stato cristiano, ma anche quelle della Chiesa di Stato, e del cesaropapismo, divenuto da allora, nell'Oriente greco, una norma stabile e irremovibile.

3.4. Tentativo di giudizio storico

Se tutti gli storici sono unanimi nel riconoscere la portata storica mondiale del nuovo corso introdotto da Costantino, assai diverso, come abbiamo già visto, è il giudizio espresso sul suo significato concreto. La diversità dei giudizi dipende essenzialmente dai presupposti da cui ciascuno parte, e dalla concezione che si ha della Chiesa. Si è trattato di una strumentalizzazione della Chiesa da parte dello Stato romano, del primo passo in un cammino pieno di errori, di un allontanamento dall'ideale evangelico che implica la distinzione della sfera religiosa e politica, e la rinunzia, da parte della Chiesa, alla potenza terrena come mezzo indispensabile per compiere la sua missione di salvezza?

Bisogna osservare innanzi tutto che la pretesa « svolta » in realtà consacrò un processo in corso da vari decenni: anche prima del 313, almeno per tutto il terzo secolo, il cristianesimo aveva cercato di stabilire un sistema di relazioni tollerabili nei confronti dell'impero. D'altra parte, è impossibile pretendere da uno Stato totalitario del IV secolo l'indifferenza verso la Chiesa, è cioè anacronistico supporre possibile in quel periodo il sistema separatistico tipico dell'età moderna: la religione per la mentalità antica restava sempre strettamente legata a tutta la concezione della vita non solo individuale ma anche sociale. E' naturale che molti fedeli si aspettassero che il cristianesimo prendesse nei confronti dello Stato il posto già occupato dal paganesimo. Era fin troppo ovvio il giubilo per la vittoria della Chiesa, per la fine delle persecuzioni, tante volte attesa e fino allora rimasta una speranza irrealizzata. I pericoli, reali e gravi, del nuovo corso, in un primo momento passarono inosservati a chi aveva presente la concezione dell'autorità tipica del mondo antico, che attendeva da essa anche la tutela della religiosità dei popoli ad essa affidati.

In sostanza, la « svolta » permise alla Chiesa di spiegare liberamente le sue energie, sia nel suo sviluppo interno (possibilità di esercitare il culto senza timori e senza vincoli, formazione dei fedeli attraverso una intensa catechesi), sia all'esterno (influsso sociale della Chiesa, nell'evoluzione legislativa e nella animazione di una cultura fino allora in gran parte estranea ad ogni influsso cristiano nonostante l'innegabile apporto della scuola di Alessandria e degli apologeti del II secolo, tra cui prima di tutti Giustino). La Chiesa esce finalmente dal suo ghetto! Ma, al tempo stesso, il cristianesimo perdeva largamente la tensione e la purezza delle origini, rischiava di divenire, e parzialmente diveniva, una religione di ambiente, e la sua gerarchia si legava troppo strettamente con lo Stato. L'episcopato nei primi decenni non si rese conto di questo pericolo: solo le amare esperienze sotto l'imperatore Costanzo, acceso sostenitore della eresia ariana, aprirono gli occhi a molti.

Come sempre, il bilancio definitivo è complesso, vario, sfumato. Come osserva uno dei più grandi storici contemporanei della Chiesa, il tedesco Hubert Jedin, si trattò di « uno sviluppo condizionato dalla situazione storica..., che ha avuto le sue gravi zone d'ombra, ma che ha reso possibile dei successi, che solo con difficoltà si sarebbero potuti raggiungere altrimenti ».

3.5. La reazione pagana

Alla morte di Costantino nel 337, il potere venne esercitato dai suoi vari figli, Costantino II, Costante e Costanzo, finché, eliminati successivamente i primi due, Costanzo a partire dal 354 regnò da solo su tutto l'impero. Costanzo, passato alla storia con il soprannome di Ariano, da un lato represse con maggior energia del padre gli ultimi resti del culto pagano, dall'altro tentò a più riprese e con scarso successo di imporre in tutto lo Stato l'arianesimo. Furono anni di nuove, dure lotte, che impegnarono soprattutto l'episcopato. Nel 361, l'esercito delle Gallie proclamò Augusto il cugino dell'imperatore, Giuliano: Costanzo si stava preparando alla resistenza, quando improvvisamente morì, appena quarantaquattrenne. La via del potere era ormai libera per Giuliano che aveva atteso a lungo quell'ora, da quando, scampato al massacro della sua famiglia, voluto dai suoi imperiali parenti, era stato tenuto in semiprigionia da Costanzo, per essere poi inviato lontano, nelle Gallie, con la segreta speranza di renderlo innocuo o di affrettarne la fine in qualche combattimento. L'appassionato studioso di filosofia si era invece rivelato un comandante d'eccezione, e l'entusiasmo dei soldati aveva affrettato la sua ascesa. Se nella lunga attesa si era mostrato cristiano convinto, salito al trono gettò la maschera, e mostrò tutta la profonda avversione verso quella religione, cui a ragione o a torto attribuiva la fine cruenta della sua famiglia. Abile generale, Giuliano era però più adatto a reggere un esercito che a governare un impero: utopista, impulsivo, gli mancava il senso della storia e il contatto con la realtà, e non si rese conto che una restaurazione del paganesimo costituiva un tentativo anacronistico, destinato in anticipo a fallire. In questo senso, a prescindere dalle convinzioni personali, Costantino si mostrò assai più consapevole dell'irreversibilità di tutto un processo storico.

Giuliano cominciò con l'abolire i privilegi concessi al cristianesimo: i cristiani dovettero lasciare le alte cariche allora occupate. Fu vietata la spiegazione dei classici pagani da parte di maestri cristiani, nella speranza di indurre i cristiani a frequentare le scuole pagane, o per impedire che essi, dopo aver frequentato le scuole secondarie, potessero accedere alle scuole superiori. Giuliano mostrava così di comprendere l'importanza delle scuole cristiane nel quadro di un'educazione veramente religiosa. Per indebolire la chiesa, l'imperatore favorì l'eresia e le scissioni nel suo interno, soprattutto il donatismo e l'arianesimo. Qua e là, per lo zelo di qualche funzionario, o per il fanatismo della massa, non mancarono episodi cruenti.

Il fautore del paganesimo non si limitò però a combattere la Chiesa, e tentò un rinnovamento della vecchia religione romana. Se il politeismo e la mitologia non esercitavano più alcuna attrattiva su nessuno, si poteva far leva sul neoplatonismo per un approfondimento religioso, e si poteva cercare di elevare la moralità del popolo, magari copiando istituzioni cristiane che si erano mostrate positive. Giuliano promosse così asili, ospizi per i poveri e i forestieri, prescrisse istruzioni religiose per il popolo, insistette sulla condotta dei sacerdoti pagani, introdusse perfino una specie di disciplina penitenziale.

Quando dopo due soli anni di regno, nel 363, egli cadde, in una delle tante guerre contro i Parti che l'impero doveva cronicamente sostenere, la « piccola nube », come la chiamò allora Atanasio, scomparve rapidamente. Del resto, gli stessi pagani avevano assistito con notevole indifferenza al suo tentativo, e anche la sua lotta contro gli sperperi e gli abusi dell'amministrazione non era stata accolta con simpatia.

Sotto uno dei successori di Giuliano, Graziano, l'ordine di rimuovere dal vestibolo del Senato l'altare della dea Vittoria destò una grande agitazione nel partito pagano, guidato dal senatore Simmaco, che per due volte tentò di far revocare la disposizione. Il tentativo, fallito sotto Graziano, fu ripetuto sotto il suo successore Valentiniano II, suo fratello, un giovanetto tredicenne: alla relazione di Simmaco, Ambrogio, vescovo di Milano, oppose una serrata confutazione, interessante soprattutto perché mostra come i cristiani guardassero ormai con tranquilla superiorità le vecchie accuse tante volte mosse contro di loro dai pagani, e considerassero ormai con una certa aria di sufficienza la vecchia religione. Quando Teodosio salì al potere, prima in Oriente, poi in tutto l'Impero, gli ultimi sussulti del paganesimo cessarono del tutto: l'editto di Tessalonica del 380, come abbiamo già ricordato, faceva del cristianesimo la religione di Stato. Il prestigio e la potenza morale della Chiesa apparvero chiare, quando Ambrogio impose a Teodosio di sottoporsi alla disciplina penitenziale comune, per espiare la strage di cui in uno scatto d'ira si era reso colpevole a Tessalonica. La leggenda posteriore ha abbellito l'episodio, immaginando Ambrogio che sbarra a Teodosio l'ingresso nel tempio: la realtà, più sobria, non è meno significativa. Ambrogio stesso, in un'eloquente lettera, pregò l'imperatore di non presentarsi, fino a che non si fosse deciso ad accogliere la penitenza.

3.6. Le prime controversie dottrinali del IV secolo: Ario

Mentre sembrava che la Chiesa potesse godere finalmente di una vera pace esterna e interna, si preparavano invece nuove controversie intorno ai punti essenziali della fede, che assunsero particolare diffusione e gravità anche per le continue ingerenze imperiali. I contrasti teologici presero così spesso il carattere di lotte politiche. Al pericolo di un oscuramento della vera dottrina, corrispose una fioritura di grandissimi ingegni, che contribuirono efficacemente a difendere, spiegare e sviluppare i dogmi, e una serie di grandi concili ecumenici, nei quali i punti controversi furono discussi a fondo e decisi. Il IV-V secolo è così insieme il periodo delle grandi eresie, delle appassionate discussioni teologiche, dei più celebri concili ecumenici, dei più grandi padri della Chiesa.

Le lotte teologiche si possono classificare, cronologicamente e logicamente, in tre gruppi principali. In un primo momento, per i primi tre quarti del IV secolo, riaffiorò la questione trinitaria, già emersa nel III secolo con le discussioni relative ai subordinazionisti e ai monarchiani. Si trattava di precisare quale fosse il rapporto che correva fra il Padre e il Figlio, fra le prime due persone e la terza. Riallacciandosi alle vecchie posizioni subordinaziane, Ario negava la divinità del Verbo, mentre gli pneumatomachi attaccavano l'uguaglianza dello Spirito Santo con le altre due persone. La controversia venne decisa nei due concili ecumenici di Nicea (325) e Costantinopoli (381).

Dalla controversia trinitaria si sviluppò quella cristologica. Respinta, contro Apollinare di Laodicea, la tesi secondo cui il Verbo non avrebbe assunto una natura umana completa, si dovette determinare il rapporto delle due nature in Cristo, condannando sia i nestoriani, che esasperavano la distinzione delle due nature fino a farne due persone complete e distinte, sia gli eutichiani, che combattendo i nestoriani finivano per negare la distinzione delle due nature. Le due eresie opposte vennero condannate ad Efeso nel 431, a Calcedonia nel 451. La controversia ebbe però degli strascichi, per alcuni tentativi di riaffacciare sotto nuove forme la dottrina sull'unità di natura o monofisismo: si ebbero così il V e il VI concilio ecumenico (Costantinopolitano II e III).

Intanto in Occidente si accendeva la disputa sulle capacità dell'uomo, sulle conseguenze del peccato originale, sul rapporto fra grazia e libertà. Ai pelagiani ed ai semipelagiani si opposero Agostino nel V secolo e Cesario di Arles all'inizio del VI secolo.

Ario era un sacerdote di Alessandria, nato in Libia verso il 260, educato alla scuola di Luciano di Antiochia, dove il suo spirito, irrequieto e facile a fomentare le divisioni che agitavano l'Egitto e in genere l'oriente cristiano, si era impadronito di armi preziose: la dialettica sottile e l'esegesi apparentemente oggettiva. La sua parola vivace, la sua immaginazione poetica, la sua vita austera gli conferivano un facile ascendente sul clero e sulle religiose della città. Ciò spiega il seguito che suscitò in Alessandria la sua predicazione, in cui pure non mancavano punti ambigui e in contrasto con la fede tradizionale.

Il Verbo, così egli insegnava, non è eterno, è stato creato dal nulla, nel tempo: pura creatura, è mutevole, può cioè acquistare nuove perfezioni, come potrebbe, in teoria, senza una speciale assistenza divina, cadere in peccato. Egli è la prima creatura, superiore a tutte le altre. E' stato creato liberamente (non è stato quindi generato per un atto vitale necessario), come strumento della creazione, giacché secondo la concezione tipica di Filone di Alessandria, Dio trascende il mondo in modo così assoluto da non potere entrare in rapporto diretto con questo. Il Verbo non è solo ricolmo di grazia, ma è stato elevato alla condizione di figlio adottivo di Dio: lo si può chiamare anche Dio, ma occorre tener presente che il termine va inteso in senso improprio. Due frasi riassumono i punti centrali della dottrina ariana: « Vi fu un tempo in cui il Verbo non esisteva » e « Il Verbo viene dal non essere ».

Il vescovo Alessandrio, preoccupato della diffusione di queste nuove idee, convocò un grande sinodo di vescovi egiziani, un centinaio circa, che, con l'opposizione di soli due voti, scomunicò Ario ed i suoi seguaci, espulsi perciò da Alessandria (318). Ario si rivelò subito un grande tessitore di intrighi. Si recò a Cesarea, dove seppe guadagnarsi la simpatia di Eusebio, vescovo della città e grande storico della Chiesa: con l'appoggio di quest'ultimo, poté essere introdotto presso un altro Eusebio, il vescovo di Nicomedia, ove allora risiedeva la corte imperiale. Si succedettero così uno dopo l'altro vari sinodi: l'uno, a Nicomedia, favorevole ad Ario, l'altro ad Antiochia, fedele alla condanna già pronunziata. Forte della decisione del sinodo di Nicomedia, Ario tornò ad Alessandria.

In questo momento intervenne Costantino, preoccupato della pace della Chiesa e dell'impero e convinto che era suo ufficio di fare da arbitro fra i due partiti. La missione di Osio di Cordova non riportò l'unità, ma valse ad informare meglio l'imperatore

sullo stato della questione, che non si riduceva affatto, come egli aveva fino allora ritenuto, a discussioni sottili e di poco conto sul significato di alcuni passi della Scrittura, e lo persuase a convocare un concilio generale.

Dal II secolo si erano tenuti con una certa frequenza dei sinodi per dirimere controversie dottrinali e disciplinari: ora, dato che il dissenso agitava intere regioni, si pensò ad una convocazione generale, che si estese anche ai vescovi che si trovavano fuori dei confini dell'impero. Il concilio venne convocato da Costantino, non dal Papa Silvestro; l'imperatore mise a disposizione dei vescovi i mezzi di trasporto di cui si servivano le autorità statali, il cursus publicus. Il concilio si aprì a Nicea il 30 maggio 325 alla presenza dell'imperatore, che entrò solennemente « simile ad un angelo celeste di Dio », e tenne un discorso esprimente il suo desiderio che fosse ristabilita la pace della Chiesa: « Io considero temibile come una guerra, come una battaglia, e più difficile a vincersi, ogni sedizione interna nella Chiesa di Dio, e la pavento più che le guerre esterne ».

Parteciparono al concilio circa 300 vescovi, quasi tutti orientali: tre vescovi erano venuti rispettivamente dall'Italia, dalle Gallie, dalla Spagna, due dall'Armenia, uno dalla Persia. Il Papa era rappresentato da due sacerdoti romani, che per altro non ebbero che un ruolo subordinato rispetto a quello di Osio di Cordova.

Dopo il discorso inaugurale dell'imperatore, cominciarono le discussioni, lasciate al libero esame dei vescovi. Vennero letti all'assemblea alcuni fra i passi più significativi di Ario, e apparve chiaro alla maggioranza l'impossibilità di accettare una tale dottrina. Sorsero però divergenze sul modo di proporre la fede ortodossa, perché mentre alcuni volevano limitarsi ai termini usati nella Scrittura, altri sostenevano la necessità di precisarli, perché non fossero male interpretati dagli ariani. Eusebio di Cesarea propose la formula di fede in uso nella sua chiesa, secondo cui il Verbo viene « ex Deo », da Dio, ma essa era troppo generica e si prestava ad equivoci, dato che non specificava in qual modo il Verbo viene da Dio. Si preparò allora un altro testo, in cui, contro gli errori di Ario, si precisò l'eterna generazione del Verbo dal Padre e la sua consustanzialità con il Padre. Particolarmente importante erano le espressioni usate nella formula: (Il Verbo deriva) ex substantia Patris — (è) genitum, non factum — consubstantialis Patri (in greco: omoousios). Quest'ultima parola, che non piaceva a tutti gli orientali, perché era stata usata da alcuni eretici anteriori in un altro senso, era in realtà perfettamente adeguata a definire la divinità del Figlio, e divenne per dir così la tessera dell'ortodossia. Alla fine il simbolo di fede niceno condannò esplicitamente la dottrina contraria sostenuta da Ario, pur senza nominarlo.

Il simbolo fu sottoscritto da tutti i vescovi, eccetto due. Ario e i suoi seguaci vennero esiliati. Vennero infine esaminate alcune questioni disciplinari, come la data della Pasqua e il celibato del clero, su cui non si raggiunse un accordo unanime. Il 29 giugno, a un mese dalla apertura, il concilio chiuse i lavori: se era stata precisata la dottrina ortodossa, la crisi ariana era però ben lungi dall'essere chiusa.

Bibliografia di approfondimento

1) Su Costantino e la sua opera, cfr. spec. — oltre alle opere inglesi e tedesche per cui rinviamo al I volume dell'*Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg/B, 1962, pp. 450-51 (ed. it., Milano 1977, pp. 536-537, 545) — P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le Catholicisme*, Paris 1929; le relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche, II, Firenze 1955, pp. 375-423 (rassegna storiografica delle recenti indagini, a cura di J. VOGT); G. BURCKARDT, *L'età di Costantino il Grande*, Firenze 1957 (tr. dall'or. ted. del 1853; opera tuttora sostanzialmente valida); A. PIGANIOL, *L'empereur Constantin*, Paris 1932; C. CECCHELLI, *Il trionfo della croce*, Roma 1954; S. CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze 1962; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich, Pas Verlag 1966.

2) Sulla svolta costantiniana, cfr. oltre l'equilibrata sintesi dell'*Handbuch*, citato, pp. 476-80 (ed. it., pp. 541-545), cui ci siamo sostanzialmente ispirati, l'articolo di U. RAHNER, *Konstantinische Wende?*, in *Stimmen der Zeit*, 167 (1960-61), 419-28; oltre a numerosi articoli in tedesco cfr. anche D. CHENU, *La fine dell'era costantiniana*, in *Un concilio per il nostro tempo*, Morcelliana, Brescia 1962, pp. 47-69; H. JEDIN, *La storia della Chiesa è teologia e storia*, in ID., *Chiesa della fede Chiesa della Storia*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 54-55; V. DE REINA, *La llamada « era costantiniana »*, in *Atti del congresso internazionale di diritto canonico*, Milano 1972, II, pp. 547-577.

3) Sugli imperatori del IV secolo e la reazione pagana, cfr. A. BOISSIER, *La fin du paganisme*, Paris 1923 e l'opera collettiva, *Il conflitto fra cristianesimo e paganesimo nel sec. IV*, Torino 1968. Su Giuliano l'Apostata, cfr. le monografie di P. ALLARD, 3 voll., Paris 1900-1903; J. BIDEZ, Paris 1930 (fondamentale); G. RICCIOTTI, Milano 1956; A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire, 284-602: a social economic and administrative survey*, 4 voll., Oxford 1964 (tr. it., Il Saggiatore, Milano 1973); ID., *The decline of the ancien world*, London 1966 (tr. it., Laterza, Bari 1972); R. REMONDON, *La crise de l'empire romain, de Marc-Aurèle à Anastase* (Nouvelle Clio, 11), Paris Presses Universitaires de France 1964; A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien (325-395)*, 2. éd. mise à jour par A. CHASTAGNOL, Paris Presses Universitaires de France 1972.

4) Su Ambrogio e Teodosio, cfr. J. R. PALANQUE, *St. Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933 (fondamentale).

5) Sull'arianesimo, oltre la classica *Histoire des conciles* a cura di J. HEFELE, I, p. II (trad. dal tedesco), cfr. ora, nella nuova serie, sui concili ecumenici, I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Costantinople*, Paris 1963; fondamentali due opere recenti: E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la « foi » de Nicée*, 2 voll., Paris 1972 (un recensore ha chiamato il lavoro un «affresco meraviglioso»); E. BELLINI, *Ario ed Alessandro: un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana*, Jaka Book, Milano 1973 (antologia di testi in italiano, utilissimi per un'esercitazione); M. SIMONETTI, *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1975.

SOMMARIO DEL CAPITOLO 4

	Pag.
4. LE CONTROVERSIE TRINITARIE E CRISTOLOGICHE NEI SECOLI IV-VII	71
4.1. L'arianesimo dopo il Concilio di Nicea	71
4.2. Apollinare di Laodicea e il Concilio di Efeso	76
4.3. Eutiche e il concilio di Calcedonia	81
4.4. Tentativi di compromesso e ultime controversie cristologiche	86
Bibliografia di approfondimento	89

CAPITOLO 4

LE CONTROVERSIE TRINITARIE E CRISTOLOGICHE NEI SECOLI IV-VII

4.1. L'arianesimo dopo il Concilio di Nicea

La controversia ariana, risolta in linea di principio a Nicea nel 325, era tutt'altro che sopita in pratica e continuò in modo drammatico sino al 381. Contribuì al prolungarsi della lotta non solo l'ingerenza statale (imperatori ignari di teologia imposero tesi loro suggerite da prelati cortigiani e intriganti, di cui inconsapevolmente erano divenuti strumenti), ma anche l'incertezza nella terminologia. Per lungo tempo si continuò a prendere come sinonimi le parole greche « ousia » e « hypostasis ». Quest'ultima espressione (corrispondente, in latino, a *substantia*) indica ciò che sottostà, che sostiene, che dà origine, forza e realtà: gradualmente essa acquistò perciò il significato di persona, essere responsabile. Il primo termine invece, « ousia », derivato dal greco « eimi », essere, venne a lungo usato per indicare l'essenza, ciò che costituisce la realtà, con due accezioni diverse, ora nel senso di sostanza, natura, essenza, ora in senso di persona.

A Nicea *ousia* venne usato come sinonimo di *hypostasis*: ed i padri insegnarono solennemente che il Verbo, eterno come il Padre, increato era della stessa « hypostasis od ousia » del Padre. Infatti in Occidente le due parole avevano conservato ancora lo stesso significato, sostanza, natura. In Oriente invece esse andavano sempre più distinguendosi, e mentre *hypostasis* assumeva il significato di persona, *ousia* si avvicinava sempre più a quello di sostanza o natura. Cosicché, per quest'ambiguità, quando gli orientali intendevano parlare di tre *hypostases*, rischiavano di intendere tre divinità separate; mentre quando gli occidentali parlavano di una *substantia*, gli orientali finivano per intendere

con questa parola un'unica essenza non caratterizzata personalmente. In altri termini, gli Orientali, profondamente ostili al modalismo di cui vedevano dovunque delle tracce, non accettavano volentieri il termine « omoousios », che, proprio per il significato da essi dato alla voce « ousia », finiva per acquistare un sapore modalistico. In altre parole, la parola « consostanziale », per gli Occidentali non implicava nessuna confusione di persona, per gli Orientali sembrava inclinare a questa posizione: ecco allora gli Occidentali (o meglio i niceni, difensori del credo definito a Nicea) battersi per quella parola, che riassume tutta la loro fede, e gli Orientali rifiutarla, proporne altre, che non sono accolte dall'Occidente.

Gli anni dal 325 al 381 presentano un complesso intricato di vicende: si moltiplicano i concili locali, che è difficile seguire interamente proprio per il loro rapido succedersi: la fazione ariana o semiariana, appoggiata dallo Stato, ricorre volentieri alla violenza, si rinnovano persecuzioni, esilii, di cui sono vittima soprattutto i più forti vescovi. E, come sempre, accanto a episodi di eroismo, non mancano tentativi di compromesso fin troppo umani, il più significativo dei quali fu il caso di Papa Liberio. Intanto si moltiplicano le formule di fede, che potrebbero forse in vari casi essere intese in senso ortodosso, ma hanno tutte il gravissimo difetto di evitare volutamente l'omoousios, restando per ciò stesso ambigue. Nello stesso tempo si delineano quattro correnti. Fedeli all'omoousios sono i « niceni », difensori del credo di Nicea, ostili a ogni compromesso: primo fra tutti, Atanasio, il vescovo di Alessandria, il più grande campione dell'ortodossia, proprio per questo continuamente braccato dalla polizia imperiale, cinque volte esiliato, intransigente nella fede ma pronto a perdonare e a dimenticare il passato: accanto a lui meritano di essere ricordati Ilario di Poitiers, Eusebio di Vercelli, Eustazio di Antiochia, non inferiori al primo per la tenacia e per le prove eroicamente sopportate. Alla sponda opposta incontriamo gli ariani decisi, o eunomiani o anomei, cosiddetti sia dal loro più forte rappresentante, Eunomio, sia dalla formula da essi preferita, anomoios, dissimile: il Verbo ha un'essenza, una sostanza diversa da quella del Padre. Più che un partito, essi costituiscono un'eresia. Sono poco numerosi, ma decisi. In mezzo, troviamo due gruppi: vicini agli ariani gli « omeisti », difensori della formula « omoios », simile (il Figlio è simile al Padre, perché, pur avendo una sostanza diversa, si conforma perfettamente alla volontà del Padre); vicini ai niceni gli « omeusiani », fautori della formula « omoiousios », simile nella sostanza (il Figlio è simile

al Padre anche nella sostanza, cioè in tutto). Questi ultimi erano sostanzialmente d'accordo con i niceni, anche se esitavano ad accettarne la formula, per i motivi già esposti. Ilario di Poitiers cercherà di persuaderli ad accettare senza mezzi termini il credo niceno, osservando acutamente: « Voi non siete ariani, fratelli. E allora, perché, evitando la parola "omoousios", date l'impressione di essere ariani? » (*De synodis*, una storia della controversia ariana, capitolo 89: PL, 10, 541).

Finché visse Costantino, non si ebbe il coraggio di combattere direttamente la definizione di Nicea, ma si moltiplicarono gli intrighi contro i suoi difensori. Tornò dall'esilio Eusebio di Nicomedia, una figura poco simpatica, desideroso soprattutto di far carriera; nel sinodo di Tiro (335), Atanasio venne deposto sotto un cumulo di false accuse, e Ario, già richiamato dall'esilio, venne ammesso nella comunione della Chiesa, accettando una sua professione di fede equivoca: dieci anni dopo Nicea, si distruggeva praticamente l'opera del concilio ecumenico!

Alla morte di Costantino nel 337, per un certo tempo il potere fu diviso fra i due figli di Costantino, Costante e Costanzo, finché la fine del primo assicurò l'esclusiva autorità del secondo su tutto l'Impero. A Sardica (Sofia) il dissenso fra i vescovi occidentali, niceni, e quelli orientali, antiniceni, portò l'assemblea ad una insanabile scissione: si tennero due sinodi distinti, che si scomunicarono a vicenda. Fra i vari sinodi seguenti, hanno una certa importanza quelli tenuti ripetutamente a Sirmio nei Balcani, dove vennero proposte ben quattro formule di fede, dette appunto di Sirmio: la seconda formula è chiaramente ariana (« non vi è alcun dubbio, che il Padre è maggiore del Figlio... »), mentre le altre sono sostanzialmente ortodosse o tutt'al più presentano una certa ambiguità.

Intanto Costanzo era divenuto unico imperatore, e approfittò della nuova situazione per imporre la sua volontà, favorevole all'arianesimo. Lo stesso Papa Liberio venne rapito di notte da Roma e portato a forza a Milano, dove in un drammatico dialogo con l'imperatore rifiutò ogni compromesso e ogni dilazione, seguitò imperterrito a difendere Atanasio (che era divenuto il segno di contraddizione, la figura attorno a cui si scontravano le due parti), finché venne esiliato a Berea, in Tracia. Privato di ogni consigliere, amareggiato, stanco, in un momento di debolezza, dopo tre anni di resistenza, Liberio si indusse a sottoscrivere una formula piuttosto compromettente, e poté così tornare a Roma. Non è chiaro che cosa abbia firmato Liberio. La questione dipende sostanzialmente dal valore di quattro lettere. I

difensori di Liberio ne negano l'autenticità, per la viva differenza di stile e di ritmo con le altre lettere dello stesso Papa, mentre gli accusatori attribuiscono questa differenza alle speciali circostanze in cui Liberio si trovava. Ammessa con molti storici contemporanei l'autenticità dei quattro documenti, possiamo concludere che Liberio si piegò a scomunicare Atanasio, e a sottoscrivere la prima formula di Sirmio e probabilmente anche la terza: se la scomunica di Atanasio costituisce indubbiamente una grave colpa morale, l'adesione alla prima formula di Sirmio può invece essere giustificata, anche come un atto di diplomazia verso gli omeisti (fra cui Basilio di Ancira), per indurli a staccarsi definitivamente dagli anomei. Non si trattò comunque di una definizione *ex cathedra*, ma di un atto privato.

Sotto le pressioni della frazione ariana più intransigente, Costanzo fece riunire nel 359 gli occidentali a Rimini e gli orientali a Seleucia nell'Asia Minore, dove con le minacce e la violenza si riuscì ad imporre ai padri la formula: « similis secundum Scripturas ». Era il trionfo degli omeisti e la condanna del concilio di Nicea. Costanzo avrebbe voluto farne il credo ufficiale dell'impero. In Occidente quasi tutti accettarono, tranne Liberio tornato dall'esilio, e Ilario di Poitiers: maggiori furono le resistenze in Oriente. Molti vescovi, anche fra gli omeusiani, furono esiliati e sostituiti: « ingemuit totus orbis, et arianum se esse miratus est », commentò S. Girolamo. In realtà solo la violenza e l'inganno avevano permesso questo momentaneo trionfo, che rivelava la debolezza dell'episcopato asservito alla corte e le conseguenze del cesaropapismo. Bastò la morte di Costanzo (361), perché, a due anni dai concili di Rimini e di Seleucia, la fede nicena tornasse a prevalere.

Sotto Giuliano l'Apostata i vescovi ortodossi poterono rientrare nelle loro sedi. S. Atanasio, tornato trionfalmente ad Alessandria, vi tenne un sinodo, importante anche perché vi si decise di reintegrare nelle loro cariche tutti i vescovi che avessero sottoscritto formule eterodosse, purché riparassero il passato aderendo al simbolo niceno. La decisione fa onore ad Atanasio, ma non venne accolta da tutti, e provocò lo scisma di Lucifero di Cagliari, che rinnovava le tendenze rigoriste di Novaziano. Ancora una volta, dopo una violenta lotta, si riapriva il dissidio fra i rigoristi e i moderati. Fortunatamente l'esasperato rigorismo di Lucifero rimase un fenomeno isolato.

All'avvento di Valente, scoppiarono nuove persecuzioni, e il primo a lasciare la sua chiesa, fu, come al solito, Atanasio. In realtà la persecuzione riavvicinò gli omeusiani e gli ortodossi,

entrambi colpiti dall'imperatore, mentre, soprattutto per opera dei tre Cappadoci, S. Basilio, S. Gregorio Nisseno, S. Gregorio Nazianzeno, si raggiungeva finalmente una definitiva chiarificazione nella terminologia, con la formula: « una natura, tre persone » (mia ousia, treis hypostaseis).

Morto Valente nella battaglia di Adrianopoli contro i Goti (378), il nuovo imperatore, Teodosio, si mostrò subito favorevole alla fede nicena, e per risolvere tutte le controversie riunì nel 381 a Costantinopoli un concilio ecumenico. I 150 padri presenti condannarono in modo generico i « semiariani o pneumatomachi », che nell'ultima fase della polemica ariana avevano attaccato la divinità dello Spirito Santo, e tutti gli altri errori affacciatisi dopo Nicea, dichiararono la consustanzialità e la distinzione delle tre persone divine, la perfetta incarnazione del Verbo, confermarono il simbolo di Nicea, accettarono le aggiunte che già da qualche tempo vi erano state introdotte (relative allo Spirito Santo: si tratta delle parole: « Signore e vivificatore, procedente dal Padre, che insieme col Padre e col Figlio viene adorato e glorificato, e che parlò per mezzo dei profeti »). Venne pure riconosciuto al vescovo di Costantinopoli il primato d'onore, dopo Roma. La decisione non era rivolta contro il vescovo di Roma, ma contro quelli di Antiochia e di Alessandria, che potevano vantare un'antichità e un prestigio per molti rispetti maggiori: era chiara però la tendenza del vescovo della nuova capitale a rivendicare un'autorità sempre maggiore. L'affermazione del 381 sarà ripresa e ampliata in seguito in modo assai pericoloso, fino a sfociare nello scisma del 1054.

Il concilio di Costantinopoli venne riconosciuto come ecumenico in Oriente dal 451, cioè dal concilio di Calcedonia, in Occidente solo dal VI secolo. Solo allora le decisioni del 381 e in particolare il simbolo niceno-costantinopolitano acquistarono un valore dogmatico.

L'arianesimo costituì per la Chiesa un grave pericolo: se sotto il profilo dogmatico, negando la divinità di Cristo, esso svuotava il valore della Redenzione, e di conseguenza infirmava la possibilità di una reale divinizzazione dell'uomo, sotto l'aspetto pratico tendeva a ridurre la Chiesa a strumento di governo, privandola della sua indipendenza. Il popolo comprese l'importanza della discussione, e vi partecipò con passione. Come racconta S. Gregorio Nazianzeno, se a Costantinopoli entravi in una bottega per comprare del pane, « il fornaio, invece di dirtene il prezzo, argomentava che il Padre è maggiore del Figlio; il cambiavalute discuteva del Generato e dell'Eterno, invece di contarti il tuo

denaro, e, se volevi fare un bagno, il bagnino ti assicurava che il Figlio non procede dal nulla! ». Anche l'arte non è rimasta estranea a queste reazioni dell'opinione pubblica. Un'immagine frequente in Oriente riproduce S. Pietro di Alessandria davanti a Cristo spogliato della tunica e tremante. Il vescovo lo interroga con lo sguardo: « Chi ti ha ridotto così? ». « Ario, l'empio Ario mi ha spogliato della tunica ». « Finché avrò vita, leverò la voce contro l'empio Ario... ».

Il pericolo fu superato nei confini dell'Impero Romano, grazie anche al provvidenziale stimolo proveniente da Roma, ma l'arianesimo sotto la forma di omeismo si diffuse fra i Goti e fra altri Barbari, che ricevettero il cristianesimo in questa veste. L'arianesimo degli Ostrogoti, dei Visigoti, dei Vandali, dei Burgundi e di altri popoli ritardò la fusione dei nuovi venuti con le antiche popolazioni, indebolì la compagine degli Stati romano-barbarici, e in definitiva facilitò la conquista islamica (1).

4.2. Apollinare di Laodicea, Nestorio e il Concilio di Efeso

Una volta stabilito che il Verbo era uguale al Padre, restava da chiarire in che rapporto la divinità di Cristo stesse con la sua umanità.

Apollinare di Laodicea (morto intorno al 390), insegnò dapprima che in Cristo il Verbo si unisce ad un corpo privo di anima; più tardi, quando gli fu dimostrato che tale tesi era in contrasto con la Scrittura, che ci mostra un Cristo dotato di una autentica vita umana, egli affermò che il Verbo aveva assunto un corpo e un'anima vegetativa e sensitiva, ma che il Verbo stesso esercitava la funzione di principio intellettivo: solo così,

(1) E' stato osservato da G. SCHNÜRER, *L'Eglise et la culture au Moyen Age*, che il Te Deum, attribuito in genere al vescovo Niceta di Ramesiana, ma secondo quest'autore nato dall'aggiunta successiva di vari versetti, costituisce nel suo succedersi di vari motivi, una sintesi della storia della Chiesa nel IV secolo: a) espressione della gioia per il trionfo dopo persecuzioni (Te Deum ... Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia); b) insistente professione di fede nella divinità del Verbo e implorazione di soccorso per la nuova lotta contro l'arianesimo che la Chiesa sta sostenendo (Patrem immensae maiestatis ... Tu Patris *sempiternus* es Filius... Te ergo quaesumus); c) ultima incalzante preghiera di fronte ai pericoli delle invasioni (salvum fac populum tuum ... in aeternum). Effettivamente, preghiere come il Te Deum (e come il Credo) a chi ha una certa sensibilità storica rivelano profondità e contenuti insospettati.

secondo Apollinare, si può spiegare sia l'unità della persona di Cristo (il problema sarà anche in seguito alla radice delle eresie di Nestorio e di Eutiche, che si propongono, sia pure in modo diverso ed opposto, di dare una soluzione a questa domanda, come spiegare l'unità personale di Cristo), sia la sua impeccabilità (perché dove c'è una volontà umana sarebbe sempre presente il peccato), sia la frase giovannea: il Verbo si fece carne (carne, non uomo, ribadiva a torto Apollinare ignaro del vero senso dell'espressione ebraica carne). La sua dottrina venne condannata a Costantinopoli nel 381. Apollinare tende a sottolineare prevalentemente l'unità del Cristo, accentuando la natura divina. A questa linea si contrapponeva la scuola antiochena, che non solo insisteva nell'esegesi letterale, ma accentuava la distinzione delle nature in Cristo, col pericolo di distinguere in esse due persone. Il rappresentante più notevole della scuola antiochena fu Nestorio, probabilmente discepolo di Teodoro di Mopsuestia, e salito nel 428 alla cattedra episcopale di Costantinopoli. Divulgando senza grande originalità le idee di Teodoro di Mopsuestia e della scuola teologica antiochena, Nestorio insegnava che in Cristo le due nature formano due persone, due soggetti responsabili, uniti fra loro in modo solo estrinseco. Si tratta di una unità morale, di unità di volontà, di un collegamento esteriore, analogo a quello che sussiste fra l'uomo e la donna nel matrimonio, oppure fra il tempio e l'idolo in esso contenuto. Il Verbo inabita in quest'uomo, come in una tenda o in un tempio. Di conseguenza, Maria non può essere considerata Madre del Verbo, ma della persona umana di Cristo, e deve perciò essere chiamata non « Teotokos », madre di Dio, ma « Cristotokos », madre di Cristo. Altra conseguenza: non è morto il Dio incarnato, ma l'uomo in cui Dio si incarnò. La morte cioè, per Nestorio, nelle Scritture sarebbe sempre attribuita al Cristo, al Figlio, non a Dio. Si può parlare di un'unica persona di Cristo, ma solo in senso analogo (una persona morale, che risulta dall'unione estrinseca di due persone fisiche).

La nuova teoria destò immediatamente una grande emozione a Costantinopoli, dove anche il popolino prendeva parte con interesse alle discussioni teologiche in modo per noi moderni inconcepibile, soprattutto quando esse non rimasero confinate nell'ambito di una scuola, ma vennero divulgate dal pulpito dal presbitero Anastasio, venuto insieme con il nuovo vescovo da Antiochia nella capitale. Destò forte opposizione soprattutto il fatto che Anastasio e Nestorio negassero alla Vergine il titolo di Madre di Dio, diffuso in Oriente fin dal III secolo.

L'eco della controversia giunse fino ad Alessandria, dov'era vescovo Cirillo, uomo di vasta dottrina e di sincero zelo, ma combattivo e duro, non esente da una certa ostilità verso la sede costantinopolitana, che nel 381 si era arrogata il primo posto in Oriente, e non ancora giunto ad una perfetta chiarezza nella terminologia da lui usata, soprattutto per quanto riguardava la delicatissima distinzione fra natura e persona. Il vescovo di Alessandria, per dissipare ogni equivoco fra i monaci dell'Egitto, disorientati dalle tesi nestoriane, inviò loro subito una lunga lettera, che egli comunicò direttamente anche a Nestorio, cui più tardi, nel 430, inviò un'altra lettera, autentico trattato che chiarisce bene la dottrina tradizionale: « Non vogliamo dire che la natura del Verbo si trasformò e si fece carne, e neppure che fu mutata in un uomo completo, composto d'anima e di corpo, ma invece noi sosteniamo che il Verbo, unendo a sé ipostaticamente (= nella sua persona) a se stesso la carne animata da anima razionale, divenne uomo in modo inesprimibile e incomprensibile, e si chiamò Figlio dell'uomo, non soltanto per buona volontà, né per beneplacito, e neppure prendendone solamente la persona... Colui che esiste prima di tutti i tempi, generato dal Padre, è detto nato secondo la carne da una donna... perché per noi... da una donna è stato generato secondo la carne... Alla stessa maniera diciamo che il Verbo ha sofferto ed è risuscitato, non già... nella sua natura divina, ma perché... l'impassibile era in un corpo capace di soffrire ». (In altre parole, Cirillo ribadisce che le azioni e le sofferenze della natura umana di Cristo possono attribuirsi direttamente alla persona divina del Verbo, perché la natura umana è stata assunta come propria dalla persona divina).

Cirillo e Nestorio si rivolsero entrambi al Papa Celestino, che condannò il vescovo di Costantinopoli come eretico, lo minacciò della deposizione se non avesse ritrattato le sue tesi entro dieci giorni, e incaricò Cirillo dell'esecuzione della sentenza. Cirillo, oltrepassando le istruzioni ricevute, volle prima di tutto riunire nella sua città un sinodo, in cui fu approvata una nuova lettera a Nestorio, dove accanto all'esposizione della dottrina ortodossa, si condannava la dottrina nestoriana in dodici punti o anatematismi, di cui riproduciamo il primo: « Chiunque non riconosce che l'Emmanuele è veramente Dio, e che quindi la Santa Vergine è Madre di Dio, poiché ella generò secondo la carne il Verbo di Dio incarnato, sia anatema ». La scuola nestoriana replicò, scomunicando chi sosteneva che l'Emmanuele era veramente Dio, e non piuttosto il Dio con noi, « in quanto ha inabitato la natura umana unendosi alla nostra massa, ricevuta da Maria Vergine ». La diversità delle due posizioni è tutta qui: in Cirillo unione « ipostatica », cioè in una sola persona delle due nature, per cui la natura umana è strumento congiunto della persona divina e le sue operazioni possono e debbono essere attribuite alla persona divina; unione solo accidentale in Nestorio. Cirillo usava però in vari punti espressioni ambigue, come: « unione naturale » (nel senso non di fusione delle nature ma di unione reale), e « una natura del Verbo incarnato » (per sottolineare maggiormente l'unione delle due nature). In tal modo, egli prestava il fianco ad alcune giuste obiezioni dei suoi avversari.

Intanto l'imperatore Teodosio II, probabilmente per suggerimento di Nestorio, tutt'altro che disposto a piegarsi davanti alla volontà di Cirillo, invitò tutti i metropoliti orientali ed alcuni vescovi occidentali ad un concilio generale da tenersi ad Efeso per la Pentecoste del 431. Il Papa dette il suo consenso: tuttavia mentre per Celestino il concilio avrebbe dovuto confermare la condanna già avvenuta ed indurre Nestorio a penitenza, per Teodosio II l'assemblea avrebbe dovuto colpire Cirillo, per cui l'imperatore non nutriva alcuna simpatia. Era inevitabile una grossa battaglia fra le due parti.

Il Papa inviò due legati, ma essi dovevano solo assistere Cirillo, il vero rappresentante del pontefice. Alla data stabilita per l'apertura, la Pentecoste del 431, erano presenti a Efeso Nestorio e Cirillo, assistiti ciascuno da un'imponente schiera di vescovi: mancavano invece i legati pontifici, ritardati dal maltempo nella traversata, e il patriarca di Antiochia, Giovanni, fautore di Nestorio, che calcolava di intervenire all'ultimo momento per decidere delle sorti della battaglia. Cirillo, forte della sua autorità di rappresentante del Papa, sfidando l'opposizione di una settantina di vescovi, decise di rompere ogni indugio e il 22 giugno aprì il Concilio, alla presenza di 153 vescovi. In una lunga seduta, durata tutto il giorno, Nestorio, che non era intervenuto, venne destituito come « novello Giuda » per la sua dottrina e per la sua « disubbidienza ai canoni ». Venne approvata all'unanimità la seconda lettera di Cirillo a Nestorio (di cui abbiamo citato sopra alcuni passi salienti), che perciò può essere considerata come una definizione dogmatica del concilio stesso: nessuna particolare approvazione ebbero invece i dodici anatematismi. Il popolo accolse con gioia la sentenza e riaccompagnò i vescovi alle loro case con una grande fiaccolata.

Quattro giorni dopo arrivò Giovanni d'Antiochia: convocò i vescovi dissidenti, scomunicò Cirillo e i suoi aderenti, col prete-

sto di aver rinnovato coi dodici anatematismi gli errori di Ario e di Apollinare.

Il 10 giugno arrivarono i legati papali, approvarono la deposizione di Nestorio ed assistettero nelle sessioni seguenti alla scomunica di Giovanni d'Antiochia. Uno dei legati, il prete Filippo, richiamò nell'assemblea il significato del primato romano: «... Pietro ha ricevuto... le chiavi del regno... è lui che sino ad ora vive e giudica nei suoi successori ».

L'imperatore si trovò di fronte ad una situazione piuttosto ambigua, e in un primo tempo parteggiò per Nestorio, condannando il concilio presieduto da Cirillo, poi tentò un compromesso, riconoscendo la deposizione di tutti e due gli avversari, Cirillo come Nestorio. Cirillo reagì energicamente, e non esitò a valersi di mezzi discutibili, inviando larghi donativi ai più influenti dignitari della corte: cosa che gli valse l'accusa di tentata corruzione. Alla fine Teodosio II, abbandonò Nestorio al suo destino, permettendo che fosse eletto un successore per la sede di Costantinopoli, e lasciando Cirillo indisturbato ad Alessandria.

Durò invece ancora la scissione nell'episcopato orientale. Indignati per il trattamento usato a Nestorio, relegato in un monastero, gli antiocheni continuarono ad accusare Cirillo di arianesimo e di apollinarismo, e pronunciarono di nuovo la scomunica contro di lui ed i suoi seguaci. Solo nel 433, due anni dopo Efeso, si raggiunse la riconciliazione: se Giovanni d'Antiochia accettò le decisioni del 431, Cirillo abbandonò le formule ambigue da lui prima difese, che potevano effettivamente essere male interpretate. L'accordo venne annunciato da Cirillo al popolo di Alessandria con la lettera « Laetentur coeli », in cui si esponeva una ennesima volta la fede ortodossa: « Professiamo che il Signor Nostro Gesù Cristo, Figlio unigenito di Dio, è perfetto Dio e perfetto uomo, composto di anima ragionevole e di corpo, generato dal Padre prima di tutti i tempi quanto alla divinità, quanto all'umanità nato da Maria Vergine alla fine dei tempi, per noi e per la nostra salvezza; consostanziale al Padre secondo la divinità, consostanziale a noi secondo l'umanità... A causa di questa unione, esente da mescolanza, noi riconosciamo che la Santa Vergine è madre di Dio, perché Dio-Verbo si è incarnato, si è fatto uomo, ed ha unito a sé, dal momento della concezione, il tempio (cioè l'umanità) preso da lei ». Proprio quest'ultima espressione, il tempio, che aveva un certo sapore nestoriano, fu criticata da molti, e solo l'autorità imperiale ottenne il riconoscimento universale dell'accordo.

Prima di concludere quest'argomento, è bene ricordare ancora due cose. Come spesso avviene nella storia delle eresie, Nestorio, esiliato in Arabia, poi in Libia e infine nell'alto Egitto, e morto alla vigilia del concilio di Calcedonia (451), negò di aver mai insegnato la dottrina condannata: in realtà, anche ammettendo la sua buona fede e la sua carità per coloro che lo avevano impugnato, la sua concezione di due persone (divina e umana) tenute insieme da una terza persona unitiva comune, difficilmente può intendersi nel senso di una unione reale e non solo morale fra le due nature: lo prova anche il suo rifiuto di attribuire alla stessa persona le proprietà delle due nature diverse. Il nestorianesimo si estinse rapidamente nell'impero romano, ma ebbe una certa diffusione in Persia, e di lì raggiunse l'India e persino la Cina. Oggi nuclei di nestoriani esistono ancora in Siria, nell'isola di Cipro e nell'Irak: circa 150.000 nestoriani o caldei dell'Irak hanno da tempo abbracciato la fede cattolica pur conservando il loro rito; i nestoriani dell'India si sono in gran parte riuniti alla Chiesa cattolica nel 1941.

4.3. Eutiche e il concilio di Calcedonia

Mentre i nestoriani separavano le due nature in Cristo, minacciando la sua unità personale, alcuni dei loro avversari caddero nell'eccesso opposto, accentuando la divinità a scapito dell'umanità, fino a mescolare le nature o ad assorbire la natura umana in quella divina. Cristo risulta, sì, dalla composizione di due nature, ma non sussiste distinto in due nature: dopo l'incarnazione, si può parlare solo di un'unica natura. Il corpo di Cristo non è della stessa natura nostra, ma è divinizzato. In breve: Cristo è « ex duabus, non in duabus » (naturis).

La nuova dottrina trovò il sostenitore più acceso in un archimandrita (capo di un monastero) di Costantinopoli, Eutiche, venerato per la sua età e forte della protezione imperiale, ma, a detta di S. Leone Magno, imprudens et nimis imperitus. Come tutti i monaci di Costantinopoli, aveva preso le parti di Cirillo, presentandosi come difensore del concilio di Efeso, ma finì per accettare la posizione contraddittoria a quella di Nestorio.

Attaccato da vari teologi (fra cui meritano di essere ricordati Teodoreto di Ciro, l'ultimo grande campione della scuola antiochena, mantenutosi però sempre nell'ortodossia, ed Eusebio di Dorilea), in un sinodo tenutosi nella capitale alla fine del 448,

sotto la presidenza del patriarca Flaviano, Eutiche, che aveva rifiutato ogni ritrattazione e si era appellato alle formule di Cirillo, alle quali però egli dava un senso diverso da quello inteso dal vescovo di Alessandria, fu scomunicato, sospeso dal sacerdozio, deposto dalla carica di archimandrita. La severa condanna era sostanzialmente dovuta a motivi teologici, ma non era assente il desiderio di umiliare chi, proprio a Costantinopoli, si professava con tanto zelo seguace del vescovo di Alessandria. Eutiche appellò al Papa, sostenuto anche dall'imperatore Teodosio II, che per risolvere la questione convocò ad Efeso un nuovo concilio per il 449. Leone Magno dovette piegarsi alla volontà dell'imperatore, designò alcuni legati per il concilio, e inviò al patriarca di Costantinopoli Flaviano una breve trattazione, passata alla storia col nome di *Tomus ad Flavianum*. L'opuscolo costituisce un capolavoro letterario e teologico, in cui la dottrina ortodossa è esposta con estrema chiarezza, e la precisione dogmatica si unisce ad una viva pietà: « Rimanendo integre le proprietà delle due nature e delle due sostanze, unite in una sola persona, la maestà si rivestì della bassezza, la forza della debolezza, l'eternità della mortalità... Il vero Dio nacque con la natura completa e perfetta di vero uomo, perfetto nella sua natura divina e perfetto nella nostra... Colui che è invisibile per sua natura, diventa visibile per la nostra; chi era al di fuori di ogni spazio, ha voluto essere limitato in uno spazio; colui che esisteva prima del tempo incomincia ad essere nel tempo... il Dio impassibile si degna di diventare un uomo soggetto alla sofferenza, il Dio immortale si sottomette alla legge della morte... Colui che è vero Dio è anche vero uomo... come Dio non è cambiato a motivo della sua misericordiosa accondiscendenza, così l'uomo non è soppresso dalla dignità divina... Ciascuna delle due nature opera in comunione con l'altra ciò che le è proprio... Una sola e stessa persona è nello stesso tempo veramente Figlio di Dio e veramente Figlio dell'uomo... Nel Signore Gesù Dio e l'uomo formano una sola persona, ma l'umiliazione e la gloria, che si riflettono su di essa, provengono ciascuna da fonte diversa... » (*Tomus ad Flavianum*, c. 3-4). Il *Tomus ad Flavianum*, importantissimo dogmaticamente, mostra nello stesso tempo che Roma si distaccava così dall'alleanza con Alessandria prima seguita.

Il Concilio si aprì ad Efeso all'inizio di agosto del 449 alla presenza di un centinaio di vescovi, sotto la presidenza di Dioscoro di Alessandria, designato dall'imperatore. Apparve subito l'intento del patriarca di Alessandria: la riabilitazione di Eutiche. Dioscoro esercitò su tutti una fortissima pressione; ai legati papali

venne impedito di leggere la lettera inviata al Concilio, che riaffermava i diritti della sede romana, confermava la convocazione dell'assemblea, e tracciava le direttive dei lavori: la condanna e la riammissione di Eutiche nella Chiesa. Nemmeno il *Tomus ad Flavianum* fu potuto leggere. Senza tener conto delle proteste di Flaviano e di Eusebio di Dorilea, l'archimandrita venne dichiarato ortodosso e reintegrato nelle sue dignità. Dioscoro volle allora stravincere, chiese la deposizione di Flaviano e di Eusebio. Per vincere i timori di larga parte dell'assemblea, restia a questo passo radicale, il presidente fece intervenire nella sala i soldati imperiali: Flaviano fu malmenato e inviato in esilio, morendo nel corso del viaggio, poco tempo dopo la fine dell'assemblea: i vescovi, atterriti, firmarono la condanna dei due difensori della distinzione delle nature in Cristo. Come se tutto questo fosse insufficiente, il presidente fece chiudere la sessione con queste acclamazioni: « Dio ha parlato per mezzo di Dioscoro! Chi calunnia Dioscoro bestemmia Dio! Coloro che tacciono sono eretici!».

Flaviano prima di morire aveva appellato al Papa, e il suo esempio su seguito da Eusebio: Leone reagì immediatamente contro quello che chiamò: « non sinodo ma latrocinio di Efeso » e propose un nuovo concilio, che però si svolgesse sotto il suo controllo, non sotto quello dell'imperatore. Teodosio II tergiversò abilmente, malgrado le reiterate insistenze del Papa, che gli ricordava come da Roma fosse partita la condanna contro Nestorio. Solo la morte improvvisa di Teodosio II sbloccò la situazione: sua sorella Pulcheria, che gli era successa, si associò al trono il vecchio generale Marciano, questi accettò l'idea del concilio, che si doveva tenere sotto la guida e l'autorità del Papa, ma in Oriente. A Costantinopoli tirava ormai un altro vento, e quasi tutti i vecchi sostenitori di Eutiche, avvertendo il cambiamento, cercavano precipitosamente di allinearsi al nuovo corso. Eutiche fu costretto a lasciare il suo monastero, la salma di Flaviano venne riportata solennemente nella capitale in riparazione degli affronti e della morte subita dal vecchio patriarca, molti vescovi aderirono al *Tomus ad Flavianum*. Solo Dioscoro di Alessandria con un piccolo gruppo di fedelissimi resisteva. Leone pensò per un momento che il concilio non fosse più necessario, dato che i condannati di Efeso erano stati riabilitati, tanto più che con gli Unni alle porte d'Italia mancava la tranquillità conveniente per un'approfondita discussione teologica. Marciano però tenne duro nell'idea, e Leone cedette: il concilio si aprì a Calcedonia, sulle rive del Bosforo di fronte a Costantinopoli, all'inizio di ottobre del 451, alla pre-

senza di circa 600 vescovi, di cui però solo 5 occidentali. Fu il Concilio più numeroso dell'antichità.

Le sedute si svolsero sotto la presidenza dei legati pontifici. Vennero riconosciuti come ecumenici i concili del 325, del 381 e del 431, furono approvati ancora una volta il simbolo niceno e quello niceno-costantinopolitano, nonché il *Tomus ad Flavianum* (« Leone e Cirillo hanno insegnato la stessa dottrina, Pietro ha parlato per bocca di Leone »). Dopo violente discussioni vennero cassate le decisioni prese nel 449 ad Efeso, e Dioscoro venne deposto. Malgrado qualche opposizione, si decise di redigere una nuova formula di fede, che riprendeva la sostanza del *Tomus* leonino, con qualche ulteriore precisazione, confessando « un solo e identico Cristo, Figlio, Signore, unigenito in due nature, senza confusioni, senza mutazioni, senza divisioni, senza separazioni, poiché la differenza delle nature non è per nulla soppressa dall'unione, mentre anzi le proprietà di ciascuna sono salvaguardate e riunite in una sola persona ed in una sola ipostasi ». Dei quattro avverbi (in latino: inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter), i primi due si opponevano alla dottrina di Eutiche, gli ultimi due a quella di Nestorio.

Alla fine il concilio emise trenta canoni disciplinari relativi a varie questioni (i rapporti dei monaci con i vescovi, la giurisdizione del patriarca di Gerusalemme ecc.). Un'importanza tutta speciale ebbe il canone 28: « Seguendo in tutto i decreti dei santi Padri e riconoscendo il canone dei centocinquanta vescovi (concilio di Costantinopoli), abbiamo preso le medesime risoluzioni riguardo ai privilegi della santissima chiesa di Costantinopoli, la nuova Roma. I Padri infatti hanno accordato con ragione alla sede dell'antica Roma i suoi privilegi, perché questa città era la città imperiale. Per il medesimo motivo, i centocinquanta vescovi hanno accordato che la nuova Roma, onorata dalla residenza dell'imperatore e del senato con i medesimi privilegi dell'antica città imperiale, deve avere i medesimi vantaggi nell'ordine ecclesiastico ed essere la seconda dopo di lei, di guisa che i metropolitani soltanto delle diocesi del Ponto, dell'Asia e della Tracia, ed i vescovi delle parti occupate dai barbari saranno consacrati dalla santa sede di Costantinopoli... ».

Il canone 28 di Calcedonia, come appare dalla lettura, abbraccia una parte teorica, cioè un'affermazione di principio, ed una deduzione pratica. Il principio esposto attribuisce l'origine del primato romano ad un motivo puramente storico: il vescovo di Roma sarebbe stato riconosciuto capo della Chiesa, in quanto

era il vescovo della capitale. L'affermazione era in contrasto non solo con la tradizione ormai consolidatasi, che vedeva nelle promesse fatte a Pietro il fondamento del primato romano, ma anche con altre affermazioni, fatte durante il concilio dai vescovi orientali, e si spiega solo con la vivissima preoccupazione di Costantinopoli, di giustificare in un modo o in un altro la preminenza che esso si arrogava sugli altri patriarchi orientali, cioè su Alessandria, Antiochia, Gerusalemme. Se il principio fosse stato inteso in tutta la sua gravità, la conseguenza logica avrebbe dovuto essere il trasferimento del primato dall'antica alla nuova capitale, da Roma a Costantinopoli, da Leone ad Anatolio. In realtà, le conseguenze dedotte erano piuttosto modeste: il patriarca di Costantinopoli si arrogava il diritto di consacrare i metropolitani di varie zone dell'Oriente. Naturalmente, se l'applicazione era limitata, il principio esposto restava rivoluzionario; sconvolgendo tutta la costituzione della Chiesa. conteneva in germe lo scisma della Chiesa di Oriente.

I legati papali chiesero invano l'annullamento del canone, e vollero almeno che la loro protesta restasse agli atti. La riunione si chiudeva così con un contrasto fra legati e concilio: eppure l'assemblea indirizzò a Leone una lettera ossequiosa, riconoscendolo come capo del concilio e chiedendo che approvasse i favori accordati a Costantinopoli. S. Leone protestò invece contro il canone 28, ricordando genericamente la diversità dell'ordinamento ecclesiastico e di quello civile (« alia est ratio rerum saecularium, alia divinarum »), e soffermandosi soprattutto sulle ragioni pratiche (storiche e giuridiche) contrarie ai privilegi rivendicati da Costantinopoli. In altre parole, sembra, almeno ad alcuni storici, che Leone abbia posto maggiore attenzione alla questione, piuttosto secondaria, delle prerogative onorifiche cui aspirava la sede di Costantinopoli, che al problema essenziale, la natura e il fondamento del primato romano. Non mancano tuttavia nelle lettere di Leone all'imperatrice Pulcheria sufficienti accenni all'origine divina del primato romano. In conclusione, le circostanze concrete, il contesto storico immediato, permettono di asserire che la dichiarazione di principio del canone 28 non era allora presa alla lettera dai suoi autori, solleciti solo di ottenere in qualsiasi modo nuovi onori a Costantinopoli, senza negare la supremazia di Roma. In realtà, presto o tardi, era fatale che il contesto storico venisse dimenticato, e ci si fermasse solo alla lettera della dichiarazione: lo scisma del 1054, è virtualmente presente nel canone del 451.

Se il nestorianesimo non esercitò un grande influsso nell'Impero, il monofisismo, malgrado le condanne di Calcedonia, mantenne quasi intatta la sua forza di attrazione, soprattutto in Siria, in Egitto, in Armenia e in Abissinia. La persistenza del movimento è dovuta a fattori religiosi e politici. Era diffusa in tutto l'Oriente una forte ostilità al nestorianesimo, e molti, sia pure a torto, sospettavano tracce di nestorianesimo dovunque si parlasse di due nature, anche per la confusione, non del tutto superata, fra natura e persona. D'altra parte, i movimenti religiosi si uniscono spesso a correnti politiche parallele: l'osservazione vale per lo scisma greco del 1054, per l'eresia di Giovanni Hus in Boemia nel sec. XV, per il luteranesimo. Nel caso presente, il monofisismo costituiva l'aspetto religioso dell'opposizione, più generale e sistematico, che regnava in tutte le province orientali contro il centralismo di Bisanzio. In Egitto i monofisiti presero il nome di copti, in Siria e nei paesi limitrofi di giacobiti, da Giacob Bardai, vescovo di Edessa.

4.4. Tentativi di compromesso e ultime controversie cristologiche

Preoccupati della divisione dottrinale che incrinava l'Impero ed aveva pericolosi riflessi politici, e insieme presi dalla mania di intervenire di continuo in questioni dogmatiche, gli imperatori dei secoli V-VII tentarono due vie opposte per ristabilire l'unità di fede: una lotta a fondo contro il nestorianesimo, in modo da dimostrare a tutti che si poteva essere pienamente cattolici, accettando Calcedonia, senza cadere nel nestorianesimo; una serie di compromessi con il monofisismo, nella ricerca di una via media che contentasse gli uni e gli altri. La prima via fu seguita da Giustiniano, e portò alla condanna dei *Tre Capitoli* nel 553; la seconda via da Zenone con l'*Henoticon*, alla fine del V secolo, e dagli imperatori del VII secolo con l'appoggio dato al monoenergismo e al monotelismo, forme mitigate di monofisismo. Naturalmente, tutte e due le vie si rivelarono errate, e fra le altre conseguenze aggravarono la tensione già in atto tra Roma e Bisanzio.

Nel 482 l'imperatore Zenone promulgò l'*Henoticon*, una formula di fede che condannava Nestorio ed Eutiche, ma anche Calcedonia, ed accettava solo il simbolo niceno-costantinopolitano, i dodici anatematismi di Cirillo e le definizioni di Efeso. Naturalmente la formula destinata a contentare tutti, non sod-

disfece nessuno: ne derivò anzi un nuovo scisma, detto acaciano, dal nome del patriarca di Costantinopoli vero autore della formula, che terminò solo nel 519 dopo 35 anni, con l'imperatore Giustino e il papa Ormisda: la formula di unione o *Libellus Hormisdae* condannava Nestorio ed Eutiche, ma accettava Calcedonia, e inoltre riconosceva esplicitamente il primato papale, dichiarando che nella Sede Romana la religione cattolica si era sempre conservata immacolata.

Giustiniano, come abbiamo detto, tentò la via opposta, condannando gli scritti di Teodoreto di Ciro, di Teodoro di Mopsuestia, di Ibas di Edessa (i cosiddetti « tre capitoli »). Gli scritti erano realmente affetti di nestorianesimo, ma Teodoreto ed Ibas, forti avversari di Eutiche, erano stati reintegrati dal concilio di Calcedonia nelle loro sedi, da cui erano stati cacciati nel 449. Perciò la condanna di quegli scritti dava agli occidentali l'impressione di un attentato contro l'edificio eretto a Calcedonia, di un nuovo compromesso con il monofisismo. Si spiegano così almeno in parte le lunghe incertezze di papa Vigilio, che, portato a forza a Costantinopoli, non approvò le decisioni del concilio riunitosi nella capitale nel 553 (passato alla storia come Costantinopolitano II, ecumenico V), e solo più tardi, sotto il peso di fortissime pressioni, infermo e privato dei suoi consiglieri, cambiò decisione e aderì ai deliberati conciliari morendo sulla via del ritorno, a Siracusa. La situazione era paradossale, perché il Papa si opponeva ad una misura sostanzialmente giusta, per timore di reazioni negative in Occidente, e l'imperatore proponeva una decisione teologicamente buona, ma per fini politici e nella linea del suo cesaropapismo. Che i timori di Vigilio non fossero infondati, apparve dallo scisma « tricapitolino » cui aderirono Milano ed Aquileia. Esso cessò del tutto solo alla fine del VII secolo, e rese più difficile la conversione all'ortodossia dei Longobardi.

L'ultimo vivace guizzo del monofisismo si ebbe con il monoenergismo (in Cristo esistono, sì, due nature, ma la natura umana resta puramente passiva, non opera in alcun modo), e con il monotelismo (la natura umana di Cristo è priva di una volontà propria, distinta da quella divina). Il monoenergismo, difeso dal patriarca di Costantinopoli Sergio all'inizio del VII secolo, provocò una risposta di papa Onorio (625-638) per lo meno ambigua, perché il Papa, senza cogliere l'importanza della questione, raccomandava di evitare la nuova terminologia di una o due energie, e dichiarava che in Cristo esiste una sola volontà

(anche se il contesto della lettera permette di interpretare l'asserzione nel senso di una perfetta subordinazione della volontà umana di Cristo a quella divina). A questo punto l'imperatore Eraclio impose un'ennesima formula di fede, la *Ecthesis*, che esprimeva un puro e semplice monotelismo. Papa Martino I (649-653), che si era opposto al monotelismo in un grande concilio tenuto a Roma, venne esiliato in Crimea dove morì per maltrattamenti subiti. Il nuovo imperatore Costantino IV Pogonato, d'accordo con papa Agatone, convocò nel 680 un altro concilio a Costantinopoli (Costantinopolitano III, ecumenico VI), che condannò il monotelismo ed il monoenergismo, ma, non senza esagerazione storica, annumerò fra gli eretici papa Onorio « perché seguì in tutto le tesi di Sergio e confermò gli empi suoi dogmi ». Il successore di Agatone, Leone II, confermando nel 682 gli atti del concilio, si espresse in modo più moderato nei confronti di Onorio: « che non illustrò questa cattedra apostolica con la dottrina tradizionale, ma permise che fosse offuscata la retta fede ». Il caso di Onorio, studiato a lungo in occasione della definizione dell'infallibilità del Papa, non costituisce nessuna vera difficoltà contro di essa, sia perché Onorio non si pronunziò ex cathedra, sia perché, se usò espressioni ambigue, ammise abbastanza chiaramente in Cristo due volontà.

La condanna del 680 segna la fine delle controversie cristologiche, che hanno favorito la chiarificazione del dogma, ma costituisce anche la conclusione di tutto un capitolo nella storia della Chiesa, che ha visto approfondirsi il solco fra Roma e Bisanzio, e ha perso alcune delle province un tempo più fiorenti e vitali: Egitto, Siria e Armenia. Il succedersi delle varie definizioni conciliari, preparato e sorretto dagli opuscoli dei Padri, dalle lettere di Cirillo dal *Tomus ad Flavianum*, ha costituito un autentico progresso, ha permesso alla Chiesa di approfondire e valorizzare meglio il patrimonio rivelato. Purtroppo questo arricchimento è stato pagato con un aumento della diffidenza fra Oriente e Occidente: le due parti parlano ormai un linguaggio diverso, non si capiscono più. Basterà un nonnulla per provocare la rottura definitiva. Né si può sottovalutare la perdita dell'Egitto, della Siria e dell'Armenia (monofisite) e della Persia (nestoriana), sia per la consistenza numerica di quelle comunità (4-5 milioni, un quarto della popolazione cristiana dell'epoca), sia per la fine di una tradizione gloriosa (che risaliva ad Origene, ad Efrem, per fare solo due nomi), sia per il crollo di un'insostituibile base missionaria verso l'Oriente (l'espansione riprese nel

sec. XVI solo circumnavigando l'Africa), sia perché, separate da Roma, queste chiese persero almeno in gran parte la loro vitalità, e finirono così per privarsi di ogni possibilità di resistenza davanti all'imminente attacco che l'Islam stava per sferrare dall'Arabia all'Asia Minore all'Africa Mediterranea, a partire dalla metà del secolo VII. Le chiese d'Africa e d'Asia, orgoglio dei tempi apostolici e subapostolici, erano irrimediabilmente rovinate.

Bibliografia di approfondimento

1) In genere, oltre alla consultazione delle opere del BATIFFOL, della *Storia della Chiesa* del FLICHE e MARTIN, e dei manuali più volte citati, può giovare quella dell'*Histoire des Conciles*, del HEFELE-LECLERQ, quella degli atti dei concili (nella collezione monumentale del MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae et Venetiis 1759-68*, o dello SCHWARTZ, *Acta Conciliorum oecumenicorum, 431-879*, Berlin, 1914 ss.) o dei decreti conciliari nell'edizione manuale più agevole e più facilmente reperibile, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg/B 1963 (NB. Per Acta si intende tutto il complesso di lavori, dalla preparazione di un decreto con tutte le discussioni relative, alla promulgazione; i decreti si limitano al testo della legge promulgato dal Concilio). I decreti dottrinali, e solo quelli, sono riportati anche in DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchyridion Symbolorum*, Freiburg I B.; 34, ed. 1967: purtroppo nel testo latino e greco. E' consigliabile anche la lettura di qualche testo dei Padri, Atanasio, i Cappadoci, S. Ilario, S. Cirillo, S. Leone...; i principalissimi almeno, sono reperibili nell'antologia ormai tante volte citata del BOSIO, II Vol. Si vedano pure le varie voci del *Dictionnaire de Théologie catholique*, che formano spesso dei piccoli, eccellenti trattati, da tener presente insieme agli altri due dizionari (*Dic. d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* e *Diction. d'Arch. Chrétienne et Liturgie*).

2) Per l'arianesimo, cfr. G. GIGLI, *L'Ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II*, Roma 1949 (opera di uno storico, non di un teologo); M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (classico); un utilissimo strumento di lavoro è il volume *Su Cristo: il grande dibattito nel IV secolo*. Testi originali, introduzione, note e traduzione di E. BELLINI, Jaka Book, Milano 1978.

3) Per la crisi nestoriana ed il Concilio di Efeso, cfr. il volume sui due concili nella serie *Histoire des Conciles oecuméniques*: P. CAMELOT, *Ephèse et Chalcèdoine*, Paris 1961. Ulteriori cenni bibliografici (articoli, opere recenti in francese) nel I Vol. della *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, pp. 561-63. Un tentativo molto serio di rivalutare la figura di Nestorio, purgandola da ogni traccia di eresia, e mettendone in evidenza i motivi extrateologici della controversia, è stato compiuto da L. I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso, Storia, dogma, critica*, Milano 1974, VIII-454 pp. (*Studia patristica Mediolanensia*, 1). Il volume, che si inserisce nel filone tracciato da alcuni studiosi dall'inizio del Novecento, tra cui il Duchesne, è stato accolto favorevolmente dalla critica.

4) Per il monofisismo e Calcedonia, cfr. ora soprattutto i due volumi in collaborazione a cura di A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon, Geschichte und Genewart*, 2 Voll., Würzburg, 1951-53. Per il Canone 28, cfr.

V. MONACHINO, *Genesi storica del can. 28 di Calcedonia*, in *Gregorianum 32* (1952) 261-91; ID., *Il can. 28 e San Leone*, ivi 531-65, e ora, ampliati, in ID., *Il canone 28 di Calcedonia. Genesi storica*, Japadre editore, L'Aquila 1979.

5) Per le ultime controversie, cfr. L. DUCHESNE, *L'Eglise au VI siècle*, Paris 1925, e M. JUGIE, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris 1941, capp. 1 e 8, e gli eccellenti articoli di E. AMANN, nel *Dict. Th. Cath*, sui *Trois Chapitres* (XV, 1868-24) e su *Vigile* (ivi, 299-305); quello di M. JUGIE, *Monothélisme* (ivi, X, 2307-23).

SOMMARIO DEL CAPITOLO 5

	Pag.
5. LE CONTROVERSIE SULLA GRAZIA: PELAGIANESIMO E SEMIPELAGIANESIMO	93
5.1. Genesi, protagonisti, capisaldi del pelagianesimo	93
5.2. La polemica agostiniana e la sua vittoria finale	96
5.3. La polemica successiva. L'Agostinismo rigido, il semipelagianesimo, l'agostinismo moderato	100
5.4. Alcuni aspetti della vita della Chiesa nei primi secoli: vita sacramentaria, vita morale	103
Bibliografia di approfondimento	110

CAPITOLO 5

LE CONTROVERSIE SULLA GRAZIA: PELAGIANESIMO E SEMIPELAGIANESIMO

5.1. Genesi, protagonisti, capisaldi del pelagianesimo

Mentre in Oriente l'interesse principale si volgeva alla persona del Cristo, in Occidente l'attenzione era presa dal problema della salvezza e dai fattori che vi giocano il ruolo decisivo.

Non fu estraneo a questo diverso orientamento il carattere occidentale, romano e latino, portato più verso le questioni connesse con la vita pratica che verso la speculazione pura, ma influì in modo decisivo l'ambiente generale della Roma negli ultimi anni del IV secolo. Cessate da tempo le persecuzioni, divenuto il cristianesimo religione di Stato con l'editto di Tessalonica, si erano moltiplicate le conversioni. La folla che riempiva le chiese era formata in maggioranza di cristiani convertiti da poco tempo, di catecumeni insufficientemente istruiti, che vivevano in un ambiente ancora largamente impregnato di costumi pagani. Questa massa proclamava la sua fede in Cristo e invocava la sua protezione, ma si preoccupava essenzialmente di ottenere in un modo o in un altro il perdono dei peccati e la garanzia di una felicità nell'al di là. Piuttosto rara, anche se non del tutto assente, come lo prova la presenza di cenacoli di anime consacrate, era la persuasione della necessità di un intimo rinnovamento interiore, di una *metanoia*, che investisse tutto l'uomo. Tali tendenze erano rafforzate da una parte dall'insegnamento di Gioviniano, per cui la grazia del Battesimo era inamissibile, le opere buone inutili, la castità priva di uno speciale valore rispetto al matrimonio; dall'altra dai manichei, con il loro fatalismo e il loro dualismo. In questo momento arriva a Roma dalla Britannia un individuo alto, dalle spalle larghe, dal collo taurino,

dalla fronte minacciosa: Pelagio (c. 350-425). Ha un'eccezionale forza di volontà, che gli ha permesso di formarsi da solo una notevole cultura teologica, un senso profondo del dovere, una eloquenza incalzante, che lo spinge spesso ad irruenti attacchi contro la tiepidezza e l'ipocrisia di tanti cristiani. Cristiano è colui che in tutte le cose imita Cristo: essere veramente cristiano significa dunque rinunziare alle ricchezze, praticare la perfetta castità... « Nel giorno del giudizio non vi sarà pietà per i peccatori e per gli ingiusti, che saranno bruciati dal fuoco eterno...». « Non vi è nulla che un cristiano debba maggiormente desiderare e volere con tutte le sue forze, quanto allontanare il male dal suo cuore, conservare la giustizia, custodire la limpidezza dell'anima. Sii senza peccato, se vuoi vivere con Dio... ».

Attorno al monaco britanno, che non fu mai ordinato sacerdote, si formò presto un cenacolo di amici, fra cui emersero per la loro personalità il monaco Celestio e Giuliano vescovo di Eclano (presso Benevento). Più remissivo e subdolo Pelagio, ardente e azzardato Celestio, acuto ragionatore Giuliano, che dette forma razionale alle tendenze ancora non ordinate di Pelagio, ne dedusse le conseguenze più radicali ed esercitò su di lui un influsso negativo. Non contenti delle esortazioni orali, essi tentarono di esercitare un'efficace opera di rinnovamento morale anche attraverso gli scritti: Pelagio durante il suo soggiorno a Roma pubblicò un *Commento alle lettere di San Paolo*, che conserviamo, e Celestio un trattato sul peccato originale, *Contra traducem peccati* (contro la trasmissione del peccato). Era facile che il rigore morale, che doveva costituire un monito ed un rimprovero per i tiepidi, non riuscisse sempre ad evitare una certa compiacenza di se stessi, che appare, per esempio, in questa preghiera composta da Pelagio: « Tu conosci, Signore, quanto sono sante, quanto innocenti e quanto pure da ogni frode, ingiustizia e ladroneccio queste mani che io elevo a Te: quanto giuste, monde, ed aliene da menzogna le labbra con le quali io imploro la tua misericordia... ». L'insistenza sulla coerenza morale, presupposto di ogni preghiera che voglia essere accetta al Signore, degrada qui in una sicurezza di sé che ricorda da vicino la preghiera del Fariseo: « Non sono come tutti gli altri uomini... ». Era proprio quello di cui Pelagio ed i suoi erano persuasi: « La Chiesa siamo noi... », *Ecclesia utique nos sumus*. Da una sana reazione alla tiepidezza dei neocristiani, si cadeva in una fiducia esagerata nelle proprie forze: il richiamo al senso del dovere, ad una religione attiva ed operosa, provocava un'inconscia superbia.

Pelagio stesso contribuì ad accentuare sempre più quest'atteggiamento. Pur volendo essere soprattutto un riformatore sociale, egli dovette richiamare dei principi teorici che giustificassero il suo comportamento; e la sua natura irruente, aliena da ogni compromesso, lo spinse verso posizioni unilaterali, insistendo troppo su uno degli elementi che giocano per dir così nell'uomo, la libera volontà, e trascurando l'altro, ancor più essenziale, la grazia.

Due sono i principi fondamentali del sistema pelagiano: la volontà umana è perfettamente libera, non dipende che da lei evitare il peccato; d'altra parte Dio è giusto, e non può imporre nulla che superi le nostre forze, non può dare a qualcuno un soccorso maggiore che ad altri: Egli non fa distinzione di persone, siamo tutti uguali davanti a Lui. Da questi due principi, assoluta libertà ed autosufficienza umana, ed infinita giustizia di Dio, Pelagio trae rigorosamente varie conseguenze. Innanzi tutto: per osservare i comandamenti, non è necessario alcun aiuto divino, alcuna grazia interna soprannaturale. « O io faccio uso di un potere che mi è stato dato una volta per tutte, e la libertà resta sì un dono, una grazia di Dio, ma essa è l'unico dono, l'unica grazia, e la libertà è salva. Oppure mi occorre un aiuto estraneo alla mia volontà, e la mia libertà è distrutta ». Pelagio quindi a parole ammette l'esistenza di una grazia, ma nega recisamente la necessità di una grazia interna soprannaturale che ci renda capaci di comprendere e di eseguire ciò di cui siamo incapaci con le sole nostre risorse. In secondo luogo, il peccato originale non ci ha indeboliti, e noi siamo ora nelle stesse condizioni in cui fu creato Adamo: Dio del resto sarebbe ingiusto nell'imputare a noi una colpa commessa da altri. Anche Adamo era dunque stato creato mortale, con le stesse nostre concupiscenze, che in noi sono più forti per effetto delle cattive abitudini e dei cattivi esempi, a cominciare da quello che ci ha lasciato Adamo. In terzo luogo, la Redenzione consiste solo nel buon esempio che Gesù ci ha dato vivendo fra noi, esempio che per i caratteri forti come Pelagio è quasi inutile. E infine, il Battesimo è necessario per gli adulti, onde ottenere il perdono dei peccati personali, non per i bambini morti prima dell'uso della ragione, e che possono anche senza di esso entrare nella vita eterna, che Pelagio per sfuggire ad una difficoltà esegetica (Gv 3, 5: « nessuno può entrare nel regno di Dio se non rinasce grazie all'acqua e allo Spirito Santo »), distingueva dal regno di Dio in modo accidentale.

In fondo, il cristianesimo di Pelagio, se costituiva una reazione alla fede senza opere, propria di Gioviniano, e al pessimi-

smo manicheo, si riduceva ad un complesso di precetti morali, ad un vago stoicismo, e perdeva uno degli elementi essenziali, il senso e la necessità di una salvezza che scende dall'alto. Pelagio è agli antipodi di Paolo, che nella lettera ai Romani esprime in modo drammatico l'impotenza dell'uomo e l'ansia verso un aiuto divino (Rom 8, 24), eco di quell'esperienza personale che lo ha strappato in un attimo dal giudaismo per farne un apostolo. Il commento di Pelagio alle lettere paoline mostra tutta l'incomprensione del monaco britanno, che minimizza i passi dogmatici ed esaspera i passi morali. Pelagio è agli antipodi di Agostino, che nella lunga, spossante, sterile lotta contro la carne, finita in un attimo, improvvisamente, per il folgorare della grazia, ha sentito tutta l'impotenza ad osservare con le proprie forze la legge divina; è lontanissimo da Ambrogio, che, seppure meno entusiasta di Agostino, nutriva però gli stessi sentimenti: « Attiraci a Te: noi desideriamo seguirti, ma dato che non possiamo seguire il Tuo passo, prendici con Te, acciocché con il Tuo aiuto possiamo camminare sulle Tue tracce! ».

5.2. La polemica agostiniana e la sua vittoria finale

Dopo il sacco di Roma di Alarico (410), Pelagio si recò in Africa, a Cartagine, dove lasciò Celestio, e ripartì per la Palestina. Celestio a Cartagine chiese di essere ordinato sacerdote, ma fu accusato di eresia da chi lo aveva conosciuto bene in Italia, e, per la sua ostinazione, fu scomunicato dal sinodo riunitosi a Cartagine nel 411: la condanna fu provocata soprattutto dall'intervento di Agostino, divenuto fin dal primo momento l'avversario implacabile non della persona di Pelagio (« Ho inteso parlare di lui con i più grandi elogi... », scriverà), ma della sua dottrina, che egli demolì punto per punto in quindici trattati, in numerose lettere e in frequenti discorsi. Fra le tesi condannate a Cartagine troviamo queste affermazioni: « Adamo fu creato mortale; egli sarebbe morto, sia che avesse peccato, sia che non avesse peccato. Il peccato di Adamo ha recato danno soltanto a lui, e non al genere umano. L'uomo, se vuole, può vivere senza peccato. I bambini, anche se non battezzati, hanno la vita eterna. Se i ricchi battezzati... non rinunziano a tutto, non possono entrare nel regno dei cieli ». Celestio fuggì allora ad Efeso dove riuscì a farsi ordinare, mentre Pelagio intanto era accolto con tutti gli onori a Gerusalemme e continuava la sua propaganda.

La lotta era però ormai sferrata. Agostino fra il 412 ed il 415 scrisse i primi trattati antipelagiani. Nel *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, egli insiste soprattutto sulla trasmissione effettiva del peccato originale in tutti gli uomini e sul fatto che tutti gli uomini, escluso solo il Redentore, sono di fatto macchiati dal peccato. Nel *De spiritu et littera*, ribadisce che la grazia consiste nella santificazione interiore della nostra volontà, mentre nel *De natura et gratia*, in risposta all'operetta di Pelagio *De natura*, ricorda che l'uomo ha assoluta necessità della grazia, perché col peccato originale ha perduto la forza e l'innocenza originaria (Agostino si pone da un punto di vista storico più che teorico, e non si ferma molto a dimostrare la necessità della grazia anche a prescindere dal peccato originale), e sottolinea il carattere assolutamente gratuito della grazia, concessa *non meritis sed gratis*.

Intanto in Oriente Pelagio aveva un periodo di fortuna, dovuto soprattutto ai sotterfugi con cui nascondeva la sua vera dottrina. A Gerusalemme, è vero, egli era stato attaccato con violenza nel *Dialogus contra Pelagianos* da Girolamo, che a differenza di Agostino non evitava l'aspra polemica personale e sembra anzi compiacersene, ma il convegno dell'estate del 415 non era approdato a nulla, anche per l'eccessiva foga delle due parti. Pochi mesi dopo anzi, a Diospoli (oggi Lidda), un nuovo sinodo di quattordici vescovi proclamò l'ortodossia dell'imputato. Che era accaduto? Pelagio si era comportato ambiguamente, attribuendo ai suoi discepoli le asserzioni più audaci, rifiutando di assumersi qualsiasi responsabilità per insegnamenti non suoi, aveva negato di essere autore della preghiera che abbiamo citato sopra (« Tu conosci... ») si era dichiarato perfettamente in linea con le dottrine tradizionali della Chiesa. Avevano giocato a favore di Pelagio anche l'incompetenza degli ambienti orientali, ancora piuttosto estranei a questi problemi del tutto nuovi per loro, nonché le prevenzioni che essi nutrivano per i più vivaci avversari del monaco britanno, Girolamo e il giovane prete spagnolo Orosio, discepolo di Agostino venuto di fresco dall'Africa. Girolamo definì la riunione di Diospoli « miserabilis synodus ». Questo non impedì a Pelagio di pubblicare altri scritti e di provocare forti disordini contro i suoi avversari.

La sentenza di Diospoli provocò una vera costernazione in Africa, dove il pensiero di Pelagio era conosciuto nella sua forma autentica e radicale, quella diffusa da Celestio. Agostino prese di nuovo la penna e compose *De gestis Pelagi* in cui smascherava l'ambigua condotta di Pelagio a Diospoli. Non contento

di questo nuovo attacco fortunato, egli convocò due sinodi, a Cartagine ed a Milevi, entrambi nel 416. Pelagio e Celestio ne uscirono condannati in pieno. Innocenzo I (402-417), pur lasciando aperta la via al pentimento degli imputati, approvò le decisioni africane, dando occasione alla famosa esclamazione di Agostino alla fine di una predica: « Ora sono pervenuti dalla S. Sede dei rescritti e la questione è finita: voglia Dio che una buona volta finisca anche l'errore », divulgata nella forma più sintetica ma sostanzialmente fedele: « Roma locuta est, causa finita est », Roma ha parlato, la causa è finita.

In realtà, la causa non era ancora finita. Approfittando della morte di Innocenzo e dell'avvento di Zosimo, impulsivo e facile a seguire i consigli dell'ultimo interlocutore, Celestio ritornò a Roma ed ottenne dal nuovo Pontefice la riabilitazione almeno provvisoria sua e di Pelagio. Il papa scrisse addirittura alle chiese d'Africa, esortandole a rallegrarsi perché Pelagio e Celestio non erano fuori della verità cattolica. La commedia recitata da Celestio era riuscita così bene, che il papa, ricordando ai vescovi africani le dichiarazioni dei due imputati, esclamava ingenuamente: « Alcuni trattenevano a stento le lacrime, al pensiero che uomini di fede così integra avessero potuto venir calunniati! ». Agostino e i vescovi africani avvertirono tutta la gravità della situazione. Una nuova opera dell'Ipponense, *De gratia Christi et de peccato originali*, ribadì tutta l'ambiguità del concetto che Pelagio aveva della grazia: « Pelagio stabilisce e distingue tre cose che si richiedono perché si possa adempiere la volontà divina: il potere, la volontà, l'azione... Pelagio riconosce che la prima di queste cose è data dal Creatore della natura, e non dipende da noi, ma noi l'abbiamo senza volerla. Le altre due invece, cioè la volontà e l'azione, egli asserisce che vengono da noi... Cessi Pelagio d'ingannare se stesso e gli altri, disputando contro la grazia. Bisogna riconoscere che la grazia di Dio non soltanto è necessaria per acquistare la possibilità di volere e di fare il bene, ma essa ci dà anche la volontà e la forza di compierlo... Colui che vuole confessare veracemente la grazia di Dio... deve riconoscere che senza di essa non si può fare nulla di bene, per quanto riguarda la pietà e la vera giustizia. Mentre invece quando Pelagio dice che la grazia è data per rendere più facile l'adempimento dei precetti divini, rivela abbastanza il suo pensiero sulla grazia, che cioè, senza di essa, noi possiamo, anche se con minore facilità, adempiere i precetti divini ».

Due ulteriori sinodi cartaginesi fra il 417 ed il 418 condannarono nuovamente Pelagio e Celestio. Venne ribadito che la morte è conseguenza del peccato originale, che esso si trasmette effettivamente in tutti gli uomini, rendendo così necessario il battesimo anche dei bambini, che la grazia non è concessa per agevolare la nostra volontà, ma semplicemente per rendere ad essa possibile di operare ciò che da sola non può in alcun modo realizzare: « Il Signore non ha detto: senza di me potete fare sia pure con una certa difficoltà, ma semplicemente: senza di me non potete fare nulla ».

Contemporaneamente, i vescovi africani ottenevano dall'imperatore Onorio un rescritto contro Pelagio e Celestio, imputati di perturbare l'ordine pubblico. Zosimo, meglio informato, si ricredette, ed in una lunga lettera enciclica dell'estate del 418, passata alla storia col nome di *Epistula tractoria*, espose le vicende della questione, ed intimò a tutto l'episcopato di professare la dottrina tenuta dagli Africani e di condannare il pelagianesimo. Agostino, che era stato l'anima delle varie assemblee riunitesi a Cartagine dal 411, ed aveva passato ore angosciose di fronte all'incertezza di Roma, poté respirare. Dieci anni dopo, Prospero d'Aquitania metteva enfaticamente in risalto la parte avuta dall'Africa nella lotta contro i Pelagiani: « O Africa, sei tu che difendi col maggior ardore la causa della nostra fede, e che, congiunta con la Sede Apostolica, allontani dal tuo cammino i vinti nemici! Ciò che tu decreti è approvato a Roma e seguito dall'Impero ».

L'*Epistula tractoria* venne respinta da una ventina di vescovi, che furono perciò esiliati da Onorio. Fra essi spiccava Giuliano di Eclana, che, rifugiatosi in Oriente presso Teodoro di Mopsuestia, continuò la sua propaganda. Il pelagianesimo sorto nell'estremità occidentale dell'Impero in Britannia, era giunto così ai confini orientali, alleandosi pericolosamente con i teologi della scuola antiochena, il che finì per provocare una nuova condanna del movimento, ad Efeso nel 431. Giuliano spostò ora la polemica soprattutto sulle conseguenze che a suo avviso porterebbe la dottrina sul peccato originale, cioè una svalutazione del matrimonio. Agostino si difese in un'altra serie di opuscoli fra cui soprattutto il *De nuptiis et concupiscentia*, e l'altro, incompiuto, *Contra Julianum opus imperfectum*, ma se i suoi ultimi interventi giovarono a chiarire più volte il suo pensiero, è anche vero che in qualche punto il dottore della grazia finì per irrigidirsi in formule, che forse superavano la sua fede profonda e certamente non rispondevano più in tutto

alla dottrina professata dalla Chiesa, che si è tenuta lontana da alcune posizioni estreme contenute in questi trattati antipelagiani, presi alla lettera da vari pensatori che hanno finito per allontanarsi dall'ortodossia: pensiamo a Wicleff, Lutero, Baio, e soprattutto a Giansenio.

5.3. La polemica successiva. L'agostinismo rigido, il semipelagianesimo, l'agostinismo moderato

Nella lunga lotta contro il pelagianesimo, il pensiero di Agostino, come abbiamo osservato, subì l'evoluzione, in senso sempre più rigido. Sino al 396 egli difendeva decisamente la volontà salvifica universale di Dio, ed attribuiva l'incredulità degli uni e la fede degli altri alla volontà umana. Più tardi egli insistette sull'efficacia irresistibile della grazia sino al punto da mettere in ombra la volontà salvifica universale di Dio, proponendo interpretazioni inaccettabili della frase paolina « Dio vuole che tutti gli uomini si salvino ». Probabilmente egli non negava i due elementi, volontà salvifica universale e libertà umana, ma non riusciva a conciliarli per la mancanza di un chiaro concetto di grazia sufficiente. Le linee essenziali del pensiero agostiniano (o, in termini tecnici, dell'*agostinismo rigido*, che si oppone ad oltranza al pelagianesimo), si possono riassumere in queste tesi: necessità assoluta della grazia, indebolimento dell'uomo per il peccato originale, gratuità assoluta della grazia; insieme tendenza a restringere la volontà salvifica universale, sottolineando invece il dono che Dio fa agli eletti; ammissione nei bambini morti senza battesimo di una pena del senso (oltre che della pena del danno, l'esclusione dalla visione beatifica), sia pure lievissima; tendenza a considerare la concupiscenza (le tendenze istintive che prevengono la ragione) come cattiva in se stessa, ed a considerare l'umanità come interamente perduta e destinata all'inferno, se non fosse avvenuta la redenzione.

Contro queste tesi insorsero subito dei monaci, osservando che i loro eventuali difetti, secondo Agostino, avrebbero dovuto essere imputati alla mancanza di grazia, non alla loro cattiva volontà. Il santo scrisse per tranquillizzarli il *De gratia et libero arbitrio*, e il *De correptione et gratia*.

La controversia continuò, spostandosi questa volta dall'Africa alla Gallia, dove si determinarono due correnti. Contro l'agostinismo si levarono Giovanni Cassiano, uno dei principali organizzatori del monachesimo nella Gallia meridionale, San Vincenzo di Lerins (uno dei centri della polemica antiagostiniana fu il monastero di Lerins, vicino a Marsiglia), Fausto di Riez, il primo dei quali visse a cavallo fra il IV e il V secolo e fu all'incirca contemporaneo di Agostino, mentre gli altri vissero e morirono nel V secolo. La loro dottrina assai più tardi, nel secolo XVII, ricevette il nome di semipelagianesimo: fino allora i suoi sostenitori erano designati con l'appellativo generico di massilienses, marsigliesi, perché la loro vita e la loro opera si era svolta nella regione intorno a questa città. Reagendo contro le conseguenze pericolose dell'agostinismo rigido, che poteva indurre al fatalismo ed alla rinunzia alla lotta contro il peccato, i semipelagiani sostengono che la grazia non è necessaria per *l'initium fidei*, cioè per il primo vago ed ancor incerto anelito verso Dio: l'uomo non è in grado con le sue forze di compiere atti soprannaturali, ma può desiderarli e volerli, può con le sue risorse invocare questo aiuto. Dio, continuavano i semipelagiani, vuole la salvezza di tutti gli uomini ed offre a tutti la grazia per salvarsi: tutti, se vogliono, possono corrispondere alla grazia e salvarsi. La perseveranza finale dipende solo dalla libera volontà. La predestinazione quindi consiste solo nella previsione che Dio ha dei meriti e dei demeriti di ciascuno. Il punto essenziale del sistema, da cui in sostanza si possono far derivare gli altri, era il primo, lo sforzo di attribuire all'uomo la prima iniziativa, il primo passo nel cammino della salvezza, il primo appello verso Dio, che invece l'agostinismo attribuiva senz'altro a Dio.

Cassiano, ad esempio, nella XIII delle sue *Collationes* (conferenze ai monaci) se da una parte afferma che non solo il principio degli atti buoni, ma anche dei buoni pensieri, dipende da Dio, che ci ispira l'inizio della buona volontà e ci dà inoltre la forza e le condizioni opportune per compiere i nostri santi desideri « Ogni regalo e ogni dono perfetto è dall'alto, e scende dal Padre degli astri, il quale inizia, prosegue e porta a compimento in noi ogni bene » (cap. 3), dall'altra si sforza di lasciare una certa iniziativa all'uomo con un compromesso fra agostinismo e pelagianesimo. L'uomo può desiderare la virtù, ma questo desiderio resta inefficace senza la grazia: « Dal bene della natura, largitoci dalla bontà del Creatore, proviene talora un inizio di buona volontà, il quale però non giunge a virtù compiuta, se il Signore non lo dirige ». Non mancarono sinodi locali in Gallia che appoggiarono le tendenze semipelagiane, soprattutto per difendere il libero arbitrio e per evitare il diffondersi della teoria di una riprovazione positiva di dati uomini da parte di Dio.

Le dottrine agostiniane, sia pure purgate dalle loro punte estreme, ebbero però anche nel V e nel VI secolo i loro difensori: Prospero d'Aquitania, un monaco laico che in tutta la sua vita moltiplicò gli opuscoli in difesa di Agostino, confutando una ad una le accuse contro di lui, invocando con successo l'aiuto del Papa Celestino, e più tardi lavorando a Roma come teologo della curia; Fulgenzio di Ruspe, vescovo africano esiliato più volte in Sardegna; più grande di tutti, S. Cesario, vescovo di Arles (470-542), un insigne pastore di anime, un vescovo che con la sua forte personalità domina la storia della Chiesa in Gallia all'inizio del VI secolo, nel difficile periodo di transizione fra l'autorità romana e quella dei nuovi stati romano-barbarici. Se per la sua attività pastorale e per i suoi rapporti con Teodorico re degli Ostrogoti Cesario ricorda Ambrogio di Milano, nella controversia semipelagiana egli occupa il posto che Agostino tenne nella lotta contro i pelagiani (e, se vogliamo, quello che un altro santo molto posteriore, S. Alfonso Maria de' Liguori, ebbe nella lotta contro il giansenismo in Italia alla metà del secolo XVIII). Opponendosi alle decisioni semipelagiane di un sinodo tenuto a Valenza, Cesario tenne nel 529, insieme con altri vescovi e con otto autorità laiche, un altro sinodo ad Orange (Arausicanum II). Richiamandosi a varie tesi che Prospero d'Aquitania aveva redatto mentre lavorava a Roma nella cancelleria papale e che erano state trasmesse in Gallia (tesi che sono passate alla storia con il nome di *Indiculus Caelestini*), il concilio propose un *agostinismo moderato* che accoglieva gli elementi essenziali difesi dal vescovo di Ippona, ma ne lasciava cadere le asprezze pericolose. Orange insegna così la necessità assoluta della grazia interna soprannaturale per ogni atto salutare, anche per l'inizio della salvezza, e per la perseveranza nel bene sino alla fine; l'indebolimento dell'uomo dopo il peccato originale e l'impossibilità di meritare la grazia. Vennero invece abbandonate la dottrina della volontà salvifica particolare di Dio e della lieve pena di senso riservata ai fanciulli morti senza battesimo. Ecco alcuni di questi canoni (nella traduzione del Bosio, *op. cit.*, II p. 512): « Se uno sostiene che il peccato di Adamo recò danno soltanto al suo autore e non alla sua discendenza, ... è in contraddizione con l'Apostolo (S. Paolo) ». « Se uno sostiene che la grazia divina è concessa perché l'uomo la chiede, ma non è per effetto della grazia stessa che noi invochiamo il soccorso divino, costui è in contraddizione con il profeta Isaia e con l'Apostolo che dicono la stessa cosa: Sono stato trovato da coloro che non mi cercavano... ». « Se uno sostiene che noi possiamo,

con le sole forze della natura, pensare o scegliere convenientemente qualche cosa buona in ordine alla salvezza, ... senza l'illuminazione e l'ispirazione dello Spirito Santo..., costui ... non comprende la parola di Dio che dice nel Vangelo: " senza di me non potete far nulla " ».

I canoni di Orange, approvati da Roma e divenuti così espressione di un magistero infallibile, hanno ispirato molti passi della liturgia, largamente impregnata dall'idea della grazia preveniente: pensiamo non solo al *Veni Creator* (col versetto « ductore sic te praevio », preceduti dalla tua guida), ma alle orazioni delle messe delle domeniche 1, 3, 28, 31 del tempo ordinario, all'orazione della festa di Pasqua dell'antico Messale di Pio V. Sarebbe molto interessante stabilire con precisione la data di tutti questi testi. Con i canoni del concilio cartaginese del 418, con il cosiddetto *Indiculus Caelestini*, essi espongono in forma chiara ed efficace l'insegnamento della Chiesa, ripreso e completato più tardi, davanti all'accentuazione esasperata della grazia da parte di Lutero, dal Concilio di Trento. Spicca in questa dottrina un notevole sforzo di equilibrio, per salvare la libertà e la responsabilità umana, ma insieme per attribuire alla grazia il ruolo preponderante, decisivo, in tutto il processo della salvezza, dal suo primo inizio alla sua consumazione. La forte affermazione di questi due termini (la cui coesistenza per altro resta sempre un mistero) fu il frutto positivo delle controversie che si svilupparono in Africa prima, in Gallia poi. Da Agostino a Cesario, la Chiesa ha chiarito gradualmente il suo insegnamento, evitando successivamente pelagianesimo e semipelagianesimo, ma anche alcuni aspetti caduchi del pensiero agostiniano.

5.4. Alcuni aspetti della vita della Chiesa nei primi secoli: vita sacramentaria, vita morale

Per completare il quadro rapidamente tracciato della vita della Chiesa nei primi secoli, aggiungiamo ora alcuni particolari su questi due aspetti, vita sacramentaria e vita morale. Non parliamo della disciplina penitenziale, che abbiamo già accennato nella prima lezione: avvertiamo anche che, data la brevità della sintesi, per chiarezza non distingueremo sempre fra il periodo prima e dopo il 313, anche se questa distinzione va sempre sottintesa.

Sul *Battesimo* tre punti principali attirano la nostra atten-

zione. *A che età* era conferito? Distinguiamo: all'inizio, nella prima generazione, era amministrato subito dopo la conversione (At 8, 37; 16, 33, ecc.); nel secondo e terzo secolo esso veniva conferito sia ai neonati (figli di cristiani) che agli adulti (convertiti: in questo caso, esso era preceduto da un catecumenato di due o tre anni). Solo nel IV secolo si diffuse l'uso di ritardare il battesimo sino all'età adulta (così avvenne per S. Ambrogio, per S. Giovanni Crisostomo, per S. Agostino, per S. Basilio, per citare solo gli esempi più illustri). Si trattava di un vero abuso, combattuto dai pastori più zelanti, effetto anche della rigida disciplina penitenziale cui si cercava in tal modo di sottrarsi, cadendo così in un ovvio rilassamento morale: vi fu però almeno una conseguenza positiva, la serietà della preparazione al battesimo, quale appare dalle belle catechesi di S. Cirillo di Gerusalemme, di S. Ambrogio, di S. Gregorio Nisseno.

In che giorno era conferito il Battesimo? Due volte l'anno, la vigilia di Pasqua e di Pentecoste.

Che rito era praticato? Il sacramento era amministrato dal vescovo, o da sacerdoti, diaconi e laici. Si praticava l'immersione, simbolo della nostra morte e risurrezione in Cristo: in caso di necessità, bastava l'infusione o l'aspersione. Dal III secolo Tertulliano e Ippolito accennano a varie cerimonie che accompagnano l'atto essenziale: digiuno nel giorno precedente, imposizione del segno di croce, rinunzia al demonio, esorcismi, unzione con l'olio, recita della professione di fede, trina immersione, nuova unzione. Al battesimo si faceva seguire immediatamente la cresima — con una terza unzione, distinta dalle precedenti per il suo significato, e con l'imposizione delle mani — e la comunione. I neofiti ricevevano poi una mescolanza di latte e miele, e portavano poi delle vesti bianche per otto giorni (sino alla *Dominica in albis deponendis*). Si può seguire questo rito nella *Traditio Apostolica* di Ippolito, composta intorno al 215, il più antico testo liturgico che conosciamo dopo la *Didachè* (passi essenziali in Bosio, *op. cit.*, I, pp. 276-79).

Quando si moltiplicarono le eresie e gli scismi, nacque il problema della validità di un battesimo amministrato da un eretico. La questione, connessa con l'altra, dell'efficacia del sacramento *ex opere operato*, provocò fortissimi dissensi nella seconda metà del III secolo, fra le Chiese africane capeggiate da Cipriano, da una parte, che sostenevano la necessità di reiterare il battesimo, e Roma dall'altra, dove soprattutto Papa Stefano vietò ogni ripetizione del sacramento: « Se qualche eretico verrà da voi, non si rinnovi nulla al di fuori del rito tradizionale, di imporre le

mani in segno di penitenza » (« Nihil innovetur, nisi quod traditum est... »). L'agitazione fu grande, corsero parole grosse dalle due parti, e sembra che Stefano abbia scomunicato i vescovi africani. In ogni caso, il martirio di Cipriano, la morte di Stefano, l'avvento di Sisto II impedirono un ulteriore deterioramento della situazione: il nuovo papa rinnovò i rapporti con le chiese africane.

La celebrazione eucaristica all'inizio era unita alla cena, o agape, e avveniva quindi regolarmente di sera. Presto però, già all'inizio del II secolo, come risulta fra l'altro dalla lettera di Plinio a Traiano, l'agape fu separata dalla celebrazione eucaristica, e si ebbero così due cerimonie, una di mattina, l'altra di sera. Dalla celebrazione solo nei giorni di domenica, si passò presto (III sec.) alla celebrazione anche nei giorni di digiuno: Cipriano parla di una celebrazione quotidiana. In ogni caso, regnava una grande varietà di usanze, anche quanto al rito, che in caso di necessità poteva essere ridotto al minimo essenziale, ma che è descritto con vari particolari nella prima *Apologia* di Giustino, nella *Traditio Apostolica* di Ippolito, nella *Didascalia*, opera anonima composta in Siria nel III secolo e pervenutaci in varie redazioni. Secondo Giustino il sacrificio cominciava con la lettura di brani del Vecchio e del Nuovo Testamento, a cui seguiva l'omelia, la preghiera litanica, l'offerta del pane e del vino in forma processionale. Il rito continuava con un lungo ringraziamento, e con la distribuzione della comunione. Giustino sottolinea la presenza reale, anche se sorvola sulla consacrazione. Più dettagliato ancora, Ippolito riporta le preghiere del canone, che in larga misura erano quasi identiche a quelle del primo canone attuale (o canone romano). La celebrazione nel suo complesso doveva essere molto più lunga di quella attuale; molto accentuato era il senso di riverenza, che a volte raggiungeva il timore; solo un certo numero di preghiere erano fisse, e per il resto regnava una notevole libertà. Mancavano anche paramenti liturgici, candele, incenso, musica: il celebrante indossava i consueti abiti civili.

La comunione era praticata sotto le due specie, eccetto che in due casi: se era conferita ai malati e se i fedeli si portavano le particole a casa (come attestano di passaggio ma chiaramente Tertulliano e Cipriano), dove la particola consacrata era conservata in una cassettina, magari nella stanza da letto, senza tante cerimonie. Il digiuno eucaristico appare fin dalle prime generazioni, in modo assai rigoroso. La frequenza della comunione fu piuttosto varia: prima tutte le domeniche, poi tre o quattro volte la settimana, talora anche tutti i giorni. Col V secolo si

ebbe un rilassamento, che si accentuò nel Medio Evo, dove la comunione era ricevuta solo poche volte l'anno, anche dalle anime consacrate a Dio. Fino al secolo XII perseverò l'uso di dare qualche goccia di sangue consacrato ai bimbi che ricevevano il battesimo, anche se ancor privi dell'uso di ragione.

Fino a Leone Magno, in genere nelle singole comunità anche i giorni di festa si celebrava una sola messa: l'uso era un segno dell'unità della comunità, ma ovviamente portava gravi inconvenienti, e fu abolito da Leone. Solo a Roma si celebravano varie messe nelle chiese di ogni zona.

Manca invece, sino al III secolo, una liturgia del matrimonio cristiano: i fedeli però sapevano bene che essi si univano davanti a Cristo, come si vede nei bassorilievi nei quali Cristo è raffigurato in atto di benedire la sposa e di congiungere le mani degli sposi. Si chiedeva però spesso la benedizione del vescovo. Tertulliano parla del « matrimonio che la Chiesa approva, che l'oblazione conferma, che la benedizione sigilla, che gli angeli riconoscono, che il Padre ratifica ». E già prima, Ignazio di Antiochia scriveva a Policarpo di Smirne: « E' dovere degli sposi stringere la loro unione con l'approvazione del vescovo, affinché il matrimonio sia secondo il Signore e non secondo la concupiscenza » (V. 2).

Si è discusso molto in passato, se esistesse realmente un divieto di parlare ai non battezzati dei principali misteri cristiani (disciplina dell'arcano). Alcune frasi dei padri, come Agostino (che accenna ad alcune questioni in modo velato, facendo capire che esse sono conosciute solo ai fedeli, non agli altri), l'uso di licenziare i catecumeni prima dell'inizio del vero rito eucaristico, alcune allusioni alla frase di Matteo, « non gettate le perle ai porci » (Mt 7, 6), lo stesso simbolismo usato nell'arte delle catacombe possono costituire argomenti a sostegno di questa tesi. Gli argomenti presi isolatamente non sembrano del tutto decisivi, perché le espressioni adottate possono essere interpretate in senso diverso, retorico, la gradualità dell'insegnamento poteva fondarsi su fattori psicologici, il simbolismo poteva rispondere a motivi artistici, ma nel suo complesso sembra difficile negarne completamente la realtà. In ogni caso, tale usanza (che così va chiamata, trattandosi di uso più che di vera legge) era connessa con il catecumenato, si sviluppò, perciò, e decadde insieme ad esso, è quindi relativamente tardiva e scomparve all'inizio del V secolo.

La morale cristiana sollevava immediatamente vari problemi per i cristiani, a contatto con una società che si ispirava a principi spesso opposti. Una delle questioni più gravi ed urgenti era quello della liceità o meno della cooperazione a varie professioni. Non mancavano i rigoristi, come Tertulliano, Ippolito, ed in parte anche Origene, che condannavano l'accettazione di cariche statali e il servizio militare: tuttavia dalla fine del II secolo incontriamo vari cristiani che ricoprivano uffici civili e militari. In un sarcofago ora a Villa Borghese a Roma, è conservata la lapide di un certo Marco Aurelio Prossene, addetto alla casa imperiale come tesoriere, organizzatore dei giochi, amministratore dei beni privati dell'imperatore. Da una aggiunta scolpita a caratteri più piccoli su uno dei lati del sarcofago risulta con certezza che Prossene era cristiano: solo così si spiega la frase: « receptus ad Deum », assunto a Dio. E' facile immaginare la difficile posizione di quest'uomo, che ogni giorno poteva trovarsi nel dilemma di tradire la sua fede o di venir meno ai suoi doveri d'ufficio, tanto più che proprio a lui spettava la preparazione delle cacce nell'anfiteatro e dei ludi gladiatori. Probabilmente non mancarono altri casi del genere. L'opinione più comune tuttavia non proibiva l'esercizio di queste professioni, mentre riteneva illecito l'esercizio di quelle attività che potessero destare scandalo o costituissero cooperazione prossima con l'idolatria: era così vietato ai cristiani di fare il pittore, lo scultore, l'attore, il maestro di scuola, il gladiatore, ecc., e chi voleva essere ammesso al catecumenato doveva abbandonare queste professioni, anche se lucrose.

La carità era considerata come un'attività naturale per la Chiesa fin dal suo sorgere: basta pensare all'assistenza descritta nei primi capitoli degli Atti. Si trattava di un'attività collettiva assai più che individuale. « Dare ai poveri » equivaleva a lasciare il proprio avere alla Chiesa, perché ne disponesse a favore dei poveri. Le comunità più importanti, come Roma, avevano un registro apposito dei poveri, i poveri « tesserati » o « matricolati ». A Roma nel 251 troviamo 1.500 poveri tesserati; nel 190 esisteva un elenco dei condannati ai lavori forzati in Sardegna, regolarmente assistiti. Gli orfani erano possibilmente accolti in case private. La cosiddetta *Costituzione Apostolica* raccomanda di procurare lavoro a chi è in grado di lavorare, piuttosto che di dare elemosine. La carità era praticata anche verso i pagani: Giuliano l'Apostata trovava indecoroso che i pagani fossero aiutati proprio dai cristiani! Non si trattava però affatto di propaganda per ottenere una conversione di più: la chiesa aveva una coscienza troppo alta di sé e della sua missione, per ricorrere a questi mezzucci, bassi e controproducenti. E' interessante in proposito

il caso esposto da Cipriano in una sua lettera (Ep 61, PL 4.374). Era stato raccomandato al vescovo di Cartagine un attore, che, fattosi cristiano, aveva rinunziato al suo mestiere, e si trovava in serie difficoltà economiche. Cipriano ribadì nella sua risposta l'incompatibilità fra la professione di istrione e la fede cristiana, promise di aiutare quel neofita (« che, se egli fa presente la sua povertà e il suo stato di necessità, potrà essere soccorso come tutti coloro che sono mantenuti dalla cassa ecclesiastica, se però si contenta di un vitto frugale, ma alieno da ogni colpa »), e concluse con fierezza, sottolineando le rispettive posizioni: « Non creda però che egli abbia diritto a ricevere una ricompensa perché ha rinunciato a commettere dei peccati, dato che questo è un servizio che egli ha reso non alla Chiesa, ma a sé stesso ».

Per il mantenimento di questi poveri, le varie comunità dovevano disporre di risorse non indifferenti, che provenivano dalla raccolta regolare di elemosine, da donazioni di cristiani, dai beni dei chierici, che per lo più passavano in mano della Chiesa. Così, ad esempio, quando Marcione si fece sacerdote, cedette alla Chiesa il suo ricco patrimonio di armatore, un 200.000 sesterzi, cifra tutt'altro che indifferente: allorché però egli fu scomunicato per le sue eresie, la somma gli fu restituita interamente. Come abbiamo già detto, le risorse ebbero un incremento fortissimo con la « svolta costantiniana », con tutte le conseguenze del caso, positive e negative.

In mezzo alla sfrenata corruzione dell'impero, un'efficace testimonianza era offerta dai cristiani con la loro castità, che considerava illeciti i rapporti prematrimoniali, obbligava gli sposi ad un'assoluta fedeltà reciproca, cioè riconosceva all'uomo e alla donna uguali diritti nel matrimonio, con un'innovazione ardita per il mondo antico, condannava l'aborto e l'infanticidio, sconsigliava il secondo matrimonio, esaltava la castità perfetta. Il medico Galeno (m. intorno al 200) notava che i cristiani per il loro disprezzo della morte e per la loro castità si mostravano non inferiori a qualsiasi filosofo. Una lunga lotta sostenne la Chiesa, anche dopo il IV secolo, per inculcare l'indissolubilità del matrimonio: solo a partire dal mille, con il prevalere dei princìpi canonici nella legislazione civile, il principio prevalse, almeno in teoria.

Davanti alla schiavitù, la chiesa non proclamò alcuna lotta contro di essa, anzi impose agli schiavi l'ubbidienza ai loro padroni (cfr. *Lettera a Filemone*). Non si avvertiva con la stessa sensibilità sociale dell'età nostra la contraddizione fra la schiavitù, anche se essa rispettasse alcuni diritti essenziali dell'uomo,

e il cristianesimo. Del resto, una rivoluzione sociale sarebbe stata forse nociva agli stessi interessati, dato il sistema economico allora vigente, e soprattutto avrebbe rischiato di offuscare il vero carattere del cristianesimo, volto essenzialmente e prima di tutto alla salvezza delle anime, non all'attuazione di un dato ordine temporale, che può essere solo conseguenza indiretta dell'affermazione dei valori spirituali propri del messaggio evangelico. In concreto, la Chiesa non ha condannato la schiavitù, ma l'ha svuotata del suo significato, proclamando l'uguaglianza di tutti davanti a Dio, difendendo la dignità dello schiavo ed i suoi diritti fondamentali, gradualmente riconosciuti dalla legislazione civile, soprattutto dopo la svolta costantiniana, raccomandando un trattamento umano e paterno dello schiavo. La schiavitù rimase, ma profondamente modificata. Scomparve definitivamente quando la struttura economica subì un'evoluzione profonda, che consigliò o impose una modifica dei rapporti fra padrone e lavoratore.

E' antistorica la raffigurazione di una Chiesa antica composta solo di santi e di martiri, priva di ogni bene materiale, protesa in modo unanime verso il martirio. Non mancano ombre e lacune anche nei primi secoli: nel III secolo numerosi furono i lapsi, ma anche dopo il 313 la moralità della massa cristiana lasciava molto a desiderare, e i vescovi più eloquenti si scagliavano contro la passione dei loro fedeli per gli spettacoli con un linguaggio che potrebbe essere valido anche oggi, e che dimostra indirettamente lo scarso successo dei loro sforzi pastorali. Nella pratica pastorale, nel dogma e nella pietà, sarebbe facile sottolineare le lacune di quell'età, che solo lentamente e gradualmente saranno colmate. E' giusto riconoscere tutti gli enormi progressi che la Chiesa ha fatto da allora ad oggi, pur fra inevitabili incertezze lentezze sbandamenti e, in qualche caso, perdite; d'altra parte sarebbe stato ingiusto non riconoscere gli esempi e i tesori che la Chiesa primitiva ci ha lasciati. Si può forse paragonare l'età patristica all'infanzia e all'adolescenza di ciascun uomo, che, con tutti i suoi inevitabili limiti e l'esistenza di un progresso in tutti i campi, presenta pur sempre un'invidiabile freschezza. Con la stessa simpatia con cui si sfogliano i vecchi albums di famiglia e si ricordano episodi passati, che le foto rendono nuovamente vivi, ci volgiamo all'età dei Padri, che la lettura immediata delle fonti ci fa sentire vicini (1).

(1) Cfr. A. Benoit, *Attualità dei Padri*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 113, L. 700.

Bibliografia di approfondimento

1) Per un primo approccio al « mare » della bibliografia agostiniana ed ai suoi problemi, può essere utile A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, ed. Esperienze, Fossano 1976. Sul Pelagianesimo e le sue vicende, cfr. spec. P. BATIFFOL, *Le catholicisme de St. Augustin*, 2 voll., Paris 1920; A. GUZZO, *Agostino contro Pelagio*, Torino 1934; G. DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943 (fondamentale: l'a. ne aveva dato un primo saggio nel IV volume della *Storia della Chiesa* del FLICHE e MARTIN già citato in antecedenza); S. PRETE, *Pelagio e il Pelagianesimo*, Brescia 1961. Si vedano pure le voci del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, *Pélagianisme* di R. HEDDE-E. AMANN XII, 675-715, *Augustinisme* (di E. PORTALIÉ), I, 2501-61; *Semi-pelagianisme* (di E. AMANN) XIV, 1796-1850. Utile come sempre la consultazione dell'*Histoire des conciles*, dell'HEFELE-LECLERQ, e dei passi di Agostino, Cassiano, Prospero d'Aquitania, Fulgenzio di Ruspe, riportati dal BOSIO nel II volume della sua antologia.

2) Per i cenni sulla vita cristiana nei primi secoli, cfr. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925 (fondamentale); vari articoli del *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique* (che accanto al *Dict. de Théol. Cath.*, al *Dict. d'Archéologie et Liturgie Chrétienne*, al *Dict. d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, costituisce un utile strumento di informazione e di lavoro, di valore vario secondo i casi), di H. LECLERCQ, *Cathéchèse, Cathéchisme, Cathécumène*, ivi, IV, 2530-79; P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, II, *L'Eucharistie*, Paris 1930.

Molti particolari interessanti, esposti in forma divulgativa e vivace, si trovano nel libro di E. HERTLING-E. KIRSCHBAUM, *Le catacombe romane e i loro martiri*, Roma 1949.

3) Sulla carità, cfr. il volume edito a cura di V. MONACHINO, *La carità cristiana in Roma*, Bologna 1967, pp. 11-122 (L'Antichità e l'Alto Medioevo).

Sui rapporti generali fra cristianesimo e costumi dei primi secoli, cfr. L. POLVERINI, *Società antica e cristianesimo*, in *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica secc. II-IV*, Milano 1970, pp. 13-31.

4) Per alcuni problemi specifici, oggi vivamente dibattutti, cfr. H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce, du premier au cinquième siècle*, Beauchesne, Paris 1971 (opera di uno specialista di prim'ordine, che confuta da par suo le tesi diffuse qua e là secondo cui la Chiesa primitiva sarebbe stata discretamente indulgente di fronte al divorzio); sull'atteggiamento della Chiesa davanti alla schiavitù cfr. B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, II, Giuffrè Milano 1952, pp. 372-447 (cfr. spec. pp. 374-382); J. IMBERT, *Réflexions sur le christianisme et l'esclavage en droit romain*, in *Revue Internationale des droits de l'antiquité*, 2 (1949), pp. 445-476: in B. BIONDI, *op. cit.*, ulteriori indicazioni; sul servizio militare restano valide sostanzialmente le pagine di P. BATIFFOL, *Les premiers chrétiens et la guerre*, in *L'Eglise et la guerre*, Paris 1912. Cfr. però anche gli studi più recenti, che si muovono in diverse prospettive: J. FONTAINE, *I cristiani e il servizio militare nell'antichità*, in *Concilium*, 1965, 7; G. CRESCENTI, *Obiettori di coscienza e martiri cristiani dei primi secoli del cristianesimo*, Palermo 1966; R. CACITTI, *Il cristianesimo primitivo di fronte al problema della guerra e del servizio militare*, in *Vita e Pensiero*, 55 (1972), pp. 769-782; P. SINISCALCO, *Massimiliano: un obiettore di coscienza del tardo impero*, Paravia, Torino 1974; *L'obiezione di coscienza*, a cura di L. BORELLO-L. DANI, *Problemi e dibattiti*, Quaderni RES, Queriniana, Brescia 1975, pp. 7-9.

SOMMARIO DEL CAPITOLO 6

	Pag.
6. ASPETTI ESSENZIALI DELLA STORIA DELLA CHIESA MEDIOEVALE	113
6.1. L'origine del potere temporale dei Papi	114
6.2. Il Sacro Romano Impero	116
6.3. L'età ferrea del Papato	118
6.4. Le lotte fra Papato e Impero dal sec. XI al sec. XIII	119
6.5. Cenni sulle dottrine politiche medievali	123
6.6. L'Inquisizione	128
Bibliografia di approfondimento	131

CAPITOLO 6

ASPETTI ESSENZIALI DELLA STORIA DELLA CHIESA MEDIOEVALE

Non potendo tracciare una sintesi, neppure rapida, di tutte le vicende della Chiesa nell'età medievale, che per altro sono in parte note attraverso lo studio della storia civile, per la loro stretta connessione con quest'ultima, ci limiteremo a sottolineare i problemi principali e gli aspetti più salienti. Anche per il Medioevo si ripete l'antinomia già notata nella prima Chiesa, fra l'elemento giuridico e quello carismatico: a una Chiesa che pensa di realizzare la sua missione usando (e talora abusando) dei mezzi umani, della potenza politica, della forza, della ricchezza, si affianca una Chiesa protesa nell'imitazione più intima di Gesù, pronta a rinunziare a tutti gli appoggi umani, per imitare il suo Maestro nella povertà e nelle umiliazioni. Eppure non si tratta di due società diverse, ma di una e identica Chiesa, che si mostra multiforme più di quel che immaginiamo. I due elementi, giuridico e carismatico, sembrano riassumersi e quasi confluire nella persona del più grande Pontefice medioevale, Innocenzo III (1198-1215). Lotario dei Conti di Segni, salito al pontificato, vede realizzarsi il sogno di vari suoi antecessori, di un'egemonia politica del Papato su tutta l'Europa cristiana, che riconosce il Papa come supremo sovrano feudale e arbitro di tutte le controversie: ma Lotario accoglie anche Francesco d'Assisi, benedice la sua iniziativa, che, secondo la felice intuizione di Giotto espressa in uno degli affreschi della basilica superiore di Assisi, sorreggeva la Chiesa sul punto di crollare e ne costituiva la vera forza da cui partiva un'autentica riforma religiosa.

Vediamo ora in modo sommario alcuni di quegli aspetti che possono agevolmente rientrare in quello che abbiamo chiamato l'elemento giuridico.

6.1. L'origine del potere temporale dei Papi

Come molte leggende, anche quella secondo cui Costantino avrebbe donato a Papa Silvestro l'Impero occidentale, racchiude un nucleo di verità, o meglio un'intuizione profonda: una delle conseguenze, inattese ma profonde, della svolta costantiniana fu l'origine dello Stato della Chiesa. Due fattori essenziali influirono in questo processo: le circostanze storiche, che obbligarono i Papi ad assumere sempre più largamente il ruolo di sovrani temporali, per supplire al vuoto che si era creato a Roma e nell'Italia centrale; la preoccupazione che un'eventuale occupazione longobarda di Roma togliesse al Papa la sua reale indipendenza, riducendolo al ruolo di un vescovo longobardo, o almeno rendesse meno evidente davanti al mondo intero l'indipendenza del Pontefice romano.

Nella crisi dell'Impero, davanti alle invasioni, quando l'autorità politica si era ridotta a un'ombra evanescente e i popoli invocavano urgentemente aiuto, fin dal V secolo i vescovi, in Gallia come in Spagna e in Italia, erano stati più volte l'unico appoggio — non solo morale — delle folle inermi. La stessa cosa si ripete a Roma: Leone Magno salva l'Italia dagli Unni, Gregorio Magno fra la pestilenza, le inondazioni, le minacce longobarde, l'indifferenza o l'impotenza dei Bizantini, costituisce la vera difesa dei Romani, per il prestigio morale e le ingenti risorse economiche di cui dispone, ed è costretto ad assumersi in pratica, sia pure a malincuore e gemendo, le funzioni di guida politica; Gregorio II, Gregorio III, Zaccaria nel secolo VIII più volte riescono a trattenere i Longobardi, che miravano a realizzare l'unificazione politica della penisola, togliendo ai Bizantini i territori ancora in loro possesso. Zaccaria stringe una tregua ventennale con Liutprando re dei Longobardi, e riconosce come legittimo detentore del potere in Francia Pipino, il fondatore della dinastia Carolingia, al posto dell'ultimo imbelle rappresentante dei Merovingi (i re fannulloni), stabilendo così vincoli più stretti con il regno Franco.

I Papi dunque, almeno a partire da Gregorio Magno, cioè dalla fine del VI secolo, di fatto esercitavano largamente una vera autorità politica in Roma e nel territorio vicino, pur restando nominalmente sudditi dell'Imperatore d'Oriente. La situazione di fatto si trasformò in situazione di diritto con Stefano III, alla metà del secolo VIII: davanti al persistere della minaccia longobarda, che si rinnovava con maggior violenza sotto il penultimo re, Astolfo,

il Papa, abbandonato dall'imperatore bizantino, si recò personalmente in Francia, rinnovò la consacrazione regia di Pipino e dei suoi figli, e strinse con lui nell'aprile 754 il patto di Kiersy, riconoscendo i Carolingi come legittimi sovrani dei Franchi, ed ottenendone la promessa che essi avrebbero « restituito » alla Sede Apostolica i territori imperiali già occupati dai Longobardi. Pipino in due spedizioni in Italia nel 754 e 756 sconfisse Astolfo e, senza curare le proteste bizantine, donò al Papa il territorio conquistato, cioè l'esarcato e la Pentapoli, oltre il ducato romano. Sotto il successore di Pipino, Carlo Magno, la nuova politica di espansione di Desiderio provocò un nuovo intervento dei Franchi nel 773, che ebbe come conseguenza la fine del regno longobardo e la conferma fatta da Carlo ad Adriano I delle promesse di Pipino.

L'origine del potere temporale era dunque sufficientemente giustificata dalle esigenze del bene comune e dall'impotenza bizantina. Queste ragioni sembrarono insufficienti alla mentalità del tempo, avvezza a ragionare in modo più concreto: non mancò chi volle legittimare in ben altro modo la nascita del nuovo Stato, ricorrendo ad un falso, la *Donazione di Costantino*. Il documento, secondo cui Costantino avrebbe donato a Silvestro l'Impero di Occidente, sorse a Parigi o a Roma fra l'VIII e il IX secolo, venne ritenuto genuino per tutto il Medio Evo, e fu provato spurio solo da Lorenzo Valla nel 1440.

Ci si può chiedere se il potere temporale abbia giovato alla Chiesa e se abbia effettivamente costituito la vera causa del ritardo dell'unificazione italiana. Alla prima domanda, si può rispondere che soprattutto nell'età moderna, dal Quattro al Settecento, il potere temporale ha contribuito a difendere l'indipendenza dei Papi, ma che all'inizio del secolo XIX esso aveva ormai assolto la sua funzione e non rispondeva alle necessità dei tempi. Quanto all'altro problema, gli storici « neoghibellini » del sec. XIX (La Farina, Farini, Tivaroni) rispolverando le vecchie accuse lanciate da Machiavelli nei *Discorsi intorno alla prima decade di Tito Livio*, hanno visto nel Papato il principale ostacolo all'unità d'Italia. Effettivamente il Papato costituì un grave impedimento all'unità, ma — a prescindere dall'anacronismo di chi pretende che i Papi del sec. VIII davanti alle minacce dei Longobardi si preoccupassero di un'ipotetica futura unità italiana — molto probabilmente la più grave difficoltà frapposta all'unità fu di ben diversa natura, l'individualismo italiano, che si opponeva alla fondazione di qualsiasi stato egemonico, p. es. ai tentativi di Giangaleazzo Visconti e di Ladislao di Durazzo alla fine del Trecento.

6.2. Il Sacro Romano Impero

Dopo il 774 i Papi esercitarono un'autorità sempre più chiara nel territorio dato loro da Pipino e da Carlo, e dal 781 coniarono propria moneta. Carlo si attribuiva però sempre dei diritti come *Patricius Romanorum*, e si considerava ultima istanza delle eventuali controversie. Alla morte di Adriano I una sommossa di alcuni romani costrinse il suo successore, Leone III, a lasciare Roma e a rifugiarsi presso Carlo, che fece ricondurre il Papa nella sua città, e l'anno dopo lo raggiunse per porre fine alla questione. Il processo iniziato contro Leone III fu sospeso per volontà dell'imperatore, ma il Papa fu persuaso a dichiararsi « spontaneamente » innocente delle accuse mossegli. Pochi giorni dopo, il Natale dell'800, Carlo all'inizio della messa di mezzanotte, inginocchiato davanti al Papa, riceveva da questo la corona imperiale, mentre attorno a lui la folla prorompeva in acclamazioni rituali. Terminate le lodi, il Papa a sua volta si prostrò davanti all'eletto.

La coronazione di Carlo, un re della stirpe germanica dei Franchi, a imperatore, avvenuta per opera del supremo capo della Chiesa, mette in evidenza l'avvenuta fusione dell'elemento germanico con quello romano, sotto l'influsso della Chiesa, che ha così svolto un ruolo decisivo nella genesi della civiltà medievale.

Politicamente, il nuovo titolo, se non dà alcuna nuova autorità effettiva a Carlo, ne aumenta in modo assai forte il prestigio: il nuovo impero si presenta come la continuazione o la risurrezione dell'impero romano, che Costantino avrebbe portato in Oriente e Carlo avrebbe ricondotto in Occidente, secondo la teoria della *translatio imperii*.

Religiosamente, la struttura politica che si afferma coll'800 esprime la stretta unione fra la società religiosa e quella civile, tipica di tutta la civiltà medievale. L'umanità costituisce un solo corpo, di cui capo invisibile è Cristo, capo visibile è il Papa. Chiesa e Stato restano distinti, ma formano ormai due organi di un solo organismo superiore, due aspetti, due modi di essere di una stessa realtà, la città di Dio, la cristianità, la *respublica christiana*. Di fatto l'una e l'altro hanno una stessa origine e un identico fine: vengono da Dio entrambe (come è raffigurato nel mosaico visibile a Roma, nella nicchia detta *Triclinio lateranense*, situata nella piazza antistante la basilica di S. Giovanni in Laterano: Pietro dà a Carlo il labaro ed a Leone III il pallio), e devono tutte e due guidare l'umanità al suo ultimo fine, temporale e soprannaturale. In poche parole, secondo l'ideale medievale della *reductio ad unum*, l'unità religiosa ha trovato nell'Impero la sua espressione politica.

In concreto, l'impero si assume il compito di proteggere la Chiesa e di aiutarne lo sviluppo missionario. Una celebre lettera di Carlo a Leone III è esplicita al riguardo, e precisa abbastanza chiaramente cosa intendesse Carlo per la protezione data alla Chiesa: « Spetta a noi, con l'aiuto della divina pietà, all'esterno difendere con le armi dovunque la Santa Chiesa di Dio dalle invasioni pagane e dalle devastazioni degli infedeli, all'interno fortificarla con la maggior conoscenza della fede cattolica. Spetta a voi, Santissimo Padre, con Mosè levar le mani a Dio, ed aiutare la nostra milizia, sì che per la vostra intercessione il popolo cristiano, sotto la guida e la protezione di Dio, abbia sempre e dovunque vittoria ». A Leone era riservato quindi solo il culto, il resto era di competenza imperiale. Carlo difatti, coerentemente alle sue dichiarazioni, intervenne più volte nelle questioni ecclesiastiche: nelle controversie religiose (in cui si riservò l'ultima parola, anche in contrasto con le decisioni romane, come avvenne a proposito del culto delle immagini), nella nomina agli uffici ecclesiastici, nella formazione dei candidati al sacerdozio, nel governo delle diocesi e nell'amministrazione del patrimonio ecclesiastico. Egli si arrogava il titolo di « devotus sanctae Ecclesiae defensor atque adiutor in omnibus », « rex et sacerdos ». Tuttavia, a differenza dei cesari bizantini, Carlo non intendeva tanto ridurre la Chiesa ad *instrumentum regni*, quanto difenderne i veri interessi religiosi, ritenendosi investito da Dio di questa missione.

Del resto, l'ambiguità delle relazioni fra i due poteri era apparsa nella stessa cerimonia natalizia: i due protagonisti si erano inginocchiati reciprocamente l'uno davanti all'altro, sì che non si poteva dedurre chi fosse il superiore, il Papa che coronava Carlo, o Carlo che riceveva l'adorazione del Papa. Se fin che vissero i due sovrani, una cordiale amicizia eliminò la possibilità di uno scontro, si potevano prevedere in futuro dissidi clamorosi e violenti. La lotta fra le due istituzioni è dunque in germe fin dall'800. Il Medio Evo non sarà l'età della pacifica e armoniosa coesistenza di Chiesa e Stato, ma di una tensione quasi continua fra i due poteri. Ma la lotta non mira a distruggere uno dei due elementi, bensì a stabilire i limiti delle competenze, a cercare un equilibrio, un modus vivendi fra Sacerdozio e Impero.

6.3. L'età ferrea del Papato

Dopo la morte di Carlo nell'814, l'impero si divide fra i suoi successori, e si ritrova unito solo nell'887 per brevissimo tempo. Col 962 assistiamo ad una restaurazione dell'Impero, che è retto ora dalla casa di Sassonia (Ottone I - II - III, Enrico II), cui seguirà poi la casa di Franconia (Enrico III - IV - V, Corrado II), e di Svevia (Federico Barbarossa, Enrico VI, Federico II). In genere, la storiografia (Fliche, Dumas, Amann) fino ad ora aveva sottolineato solo la decadenza generale della Chiesa nel secolo IX - X. Una corrente recente (Kempf) ha rilevato che nel secolo detto tradizionalmente oscuro si possono già notare i germi di una ripresa: non vi è dunque soluzione di continuità fra l'apparente decadenza del secolo oscuro e la riforma dell'età successiva. Le conclusioni cui arrivano i recenti studi, se ci ammoniscono a non cadere in un quadro troppo unilaterale, a non dimenticare che la Chiesa non si riduce solo al Papato ed a Roma, a ricordare che alla periferia, in Germania ed in Francia, si incontrano anche nel secolo IX e X molti santi e gloriose e feconde fondazioni monastiche, non possono però cancellare le ombre e le colpe che macchiano in quegli anni la sede romana.

Senza fermarci ulteriormente in queste discussioni, e senza dilungarci in un quadro generale dell'epoca, che va tuttavia tenuto presente per giudicare obiettivamente la situazione, ricordiamo sinteticamente gli aspetti principali della storia del Papato nei secoli IX - X.

A Roma potenti famiglie, i Tuscolo ed i Crescenzi, si contendono il potere, e per lungo tempo delle donne, Marozia e sua madre Teodora, fanno e disfano i Papi. Alla morte di Papa Formoso, reo di essersi appoggiato alla fazione politica soccombente, di Arnolfo di Carinzia, il suo successore Stefano VI, creatura del duca di Spoleto, ne fece esumare il cadavere ed in un sinodo tenne contro di esso un giudizio, finito con la condanna dell'ex Papa la cui salma venne gettata nel Tevere (« synodus ad cadaver »). Dal 920 al 1046 si succedono ben ventisei Papi (cfr. dal 1830 al 1958: solo sette!), di molti dei quali è difficile, oggi, appurare la legittimità. Molti finiscono di morte violenta, strangolati, fatti morire di fame, mutilati, accecati: Giovanni XII muore improvvisamente durante una sua avventura amorosa; Benedetto VI muore strangolato; Giovanni XVI è mutilato, accecato, chiuso a Castel S. Angelo, poi in un monastero; Bonifacio VII sale al trono dopo aver fatto strangolare il suo predecessore; cacciato, fugge a Costantinopoli con la

cassa, torna, fa morire di fame il Papa insediatosi nel frattempo, muore improvvisamente, e il suo cadavere è impiccato dai Romani furenti sulla statua di Marco Aurelio.

Forse il limite della decadenza si ebbe nel 1046, con tre Pontefici che si contendevano il potere: Benedetto IX, dalla condotta leggera e spesso immorale, Silvestro III, Gregorio VI, di ottimi costumi ma accusato di aver indotto Benedetto IX a ritirarsi dietro adeguato compenso. Enrico III a Sutri depose i tre contendenti e si fece riconoscere il diritto di eleggere egli stesso i Papi (*principatus in electione*). Il difficile equilibrio fra Sacerdozio ed Impero, già rotto nel 962 sotto Ottone I che aveva ottenuto il diritto al giuramento di fedeltà del Papa verso l'imperatore, era ormai crollato, tutto a favore del potere civile. Le sorti della Chiesa erano ora in balia dell'Imperatore.

6.4. Le lotte fra Papato e Impero dal sec. XI al sec. XIII

Il *principatus in electione* era solo la forma più appariscente, o se vogliamo il caso limite, di tutto un sistema di dipendenza della Chiesa dall'Impero: accanto al potere di nomina del Papa, l'imperatore, in seguito alla politica dei feudi ecclesiastici instaurata da Ottone I, aveva in mano la nomina dei principali vescovati. La gerarchia si era per dir così feudalizzata: si verificava quello che Rosmini ne *Le Cinque piaghe della Chiesa* chiama « l'ingresso de' Vescovi ne' governi politici... Il Vescovato non fu più un puro potere spirituale, e si aggiunse a lui l'amministrazione di abbondanti ricchezze e le cure di temporali reggimenti », con le conseguenze che il roveretano plasticamente riassume in una sola frase: « Non era possibile... che essendo divenuti *uomini del re*, (i vescovi) avessero egualmente presente di essere *uomini di Dio*, imperciocché nessuno può servire a due padroni » (ed. RIVA, nn. 57, 64, 83). Uomini del re (homo regis): è il termine tecnico che designa colui che è investito di un feudo dal re, e che in tal modo, almeno in teoria, è entrato in un rapporto di dipendenza personale e totale rispetto a colui che l'ha investito. Forse nessuno come Rosmini ha descritto con tanta amarezza tutte le conseguenze di questa nuova e ben più grave mondanizzazione del clero, che perdeva coscienza della sua dignità e della sua libertà, e si stimava compensato di tali perdite con l'aumento delle ricchezze e del potere temporale. Egli per questo non condivide affatto l'ammirazione talora un po' ingenua dei romantici dell'Ottocento per l'età feudale.

La lotta per l'indipendenza della Chiesa era inevitabile, tanto più che l'imperatore pretendeva conferire non solo l'ufficio politico, il feudo, ma anche quello religioso, il governo della diocesi. Il motivo religioso è dunque alla base della dura lotta sostenuta dalla Chiesa, che cerca alleati nei monaci, soprattutto nei benedettini cluniacensi, nel popolo, che il Papato con notevole coraggio invita a ribellarsi contro i vescovi indegni e ligi al potere civile. Naturalmente, come sempre avviene nella storia, in concreto altri fattori assai meno elevati si intrecciano a quello religioso: il popolo non solo tende a opporsi ai vescovi indegni, ma a rivendicare per sé l'autorità; la protesta contro i simoniaci si trasforma facilmente in una condanna radicale della proprietà privata a sfondo comunistico. E il Papato stesso, non si limita a rivendicare la libertà nel campo ecclesiastico, ma sia per un facile trapasso a posizioni più radicali, sia per la diffusione di dottrine politiche su cui torneremo, sia soprattutto per l'utopistica speranza di realizzare in terra nel modo più rispondente al Vangelo il Regno di Dio, per attuare cioè una società direttamente ispirata ai princìpi cristiani e pienamente sottomessa a Dio, tende ad arrogarsi la supremazia sull'autorità politica: Gregorio VII per primo non solo rivendica il diritto di conferire le due investiture, spirituale e temporale, ma si attribuisce una vera autorità nel campo politico: « Lui solo può usare le insegne imperiali », « Tutti i principi devono baciare i piedi soltanto al Papa » — Gli è lecito deporre l'imperatore » — « Il pontefice può sciogliere i sudditi dalla fedeltà verso gli iniqui ». Con una notevole semplificazione ed approssimazione, si potrebbe dire che il Papato dei secoli XI - XIII ha aspirato a formare dell'Europa una confederazione sotto la presidenza del Papa: in modo più generico ma meglio rispondente alla realtà storica, la trasposizione sul piano politico dell'unità religiosa, la convergenza almeno teorica dei due poteri a difesa della fede, fondamento della società medievale, l'intima unità di interessi e di intenti, finiva non solo per creare una stretta collaborazione fra le due società, ma per determinare in alcuni casi un rapporto di subordinazione dell'autorità civile rispetto a quella religiosa. Più che di ambizioni politiche da parte del Papato, si dovrebbe parlare di una proiezione sul piano politico di elementi religiosi, rispondenti alla mentalità del tempo.

E' impossibile, e forse inutile, seguire ora in dettaglio le vicende di questa lotta di tre secoli. Vediamone almeno gli aspetti salienti. Le controversie passano per tre fasi: nel secolo XI, la lotta delle investiture vera e propria, da Gregorio VII (1073-

1085) ed Enrico IV, a Callisto II (1119-1124) ed Enrico V; nel secolo XII, la lotta fra Alessandro III (1159-1181) e Federico Barbarossa; nel secolo XIII, l'ultima violenta battaglia fra Innocenzo III (1198-1215), Onorio III, Gregorio IX, Innocenzo IV e Federico II.

Per quanto riguarda la prima fase, ricordiamo almeno tre cose. Il problema nasceva dal duplice aspetto intrinseco al feudo, ufficio ecclesiastico e politico. La soluzione si poté raggiungere solo quando venne accettata l'idea avanzata dai più grandi canonisti del tempo, Guido di Ferrara ed Ivo di Chartres, di una duplice investitura, laica ed ecclesiastica, che supponeva però il superamento del concetto tradizionale del feudatario come *homo regis*, dipendente in tutto dal sovrano. In secondo luogo, resta ancor oggi discussa e discutibile la personalità di Gregorio VII, uno dei Papi più bellicosi che siano mai esistiti, « un santo satana » come lo chiamò allora Pier Damiani, fautore di una assoluta intransigenza, assertore delle tesi più radicali sull'autorità pontificia. Infine, più che la scena di Canossa, significativo di tutta una mentalità e di una situazione complessa è l'atteggiamento di Pasquale II, con il rapido succedersi di tentativi di accordo tra Papa ed imperatore fra il febbraio e l'aprile 1111: il 9 febbraio 1111 Pasquale II ordina ai vescovi di rinunziare a tutti i loro feudi, ed Enrico V rinunzia ad ogni ingerenza nelle investiture dei vescovi, ritornati unicamente pastori di anime. Il 12 febbraio i vescovi si ribellano al piano, e l'11 aprile Enrico strappa al Papa il riconoscimento del diritto alla duplice investitura, il « privilegium », ritirato prima implicitamente nel sinodo del 1112, poi esplicitamente nel 1116. La condotta di Pasquale II, o meglio il suo primo piano, è stato diversamente interpretato: la maggior parte degli storici lo giudica anacronistico ed utopistico, perché non teneva conto della disposizione dei vescovi e dei pericoli di un brusco sconvolgimento della costituzione imperiale: Rosmini nelle *Cinque Piaghe*, coerentemente a tutta la sua visione storica, ne parla « come uno dei fatti più luminosi nella storia della Chiesa ». Per il roveretano, Pasquale II aveva intuito che solo la rinunzia della Chiesa alle ricchezze gli avrebbe restituito la libertà; aveva compreso come la ricchezza e la potenza « abbia ingenerato una soverchia confidenza nei mezzi umani pel vantaggio della religione ». In questa linea si muovono alcuni storici dei nostri giorni, sacerdoti come lo Zerbi e laici molto critici come il Miccoli, che vedono in Pasquale II l'assertore più deciso delle istanze profonde di

riforma, la purificazione della Chiesa da ogni contaminazione profana. L'esperienza del febbraio 1111 è considerata come uno dei momenti in cui « certe forze ideali, che costituiscono la forza del messaggio cristiano, inappagate o compresse dalle forme concrete in cui la Chiesa viene attuando la sua presenza nella storia, erompono e si affermano con un'intima forza che non si piega ad esigenze pratiche e politiche ».

Dopo la dura guerra fra Alessandro III e Federico Barbarossa, che saggiamente avverte il moto della storia, e rinunzia sostanzialmente alla sua politica di diretta ingerenza in Italia, il sogno di Gregorio VII sembra avviarsi a divenire realtà con Innocenzo III, che è riconosciuto alto sovrano feudale da numerosi stati europei, dall'Inghilterra all'Aragona al Portogallo alla Bulgaria al regno di Napoli. Il IV concilio Lateranense (1215) è l'espressione concreta di questa potenza non esclusivamente religiosa: il Papa riceve l'omaggio dei rappresentanti di tutti gli stati vassalli.

Ma il sogno dura poco: le tendenze nazionalistiche che affiorano ormai in Europa, la nuova concezione dello Stato laico, che non riconosce alcuna autorità superiore a quella del sovrano, la forte personalità nel nipote del Barbarossa, Federico II, portano un duro colpo alla supremazia pontificia. La lotta tra i Papi della prima metà del Duecento e Federico II assume caratteri più aspri di quelli delle fasi precedenti: le due parti emanano proclami infuocati, si lanciano le più violenti accuse: l'Imperatore è definito la bestia dell'Apocalisse, il precursore dell'Anticristo; il Papa è bollato come « il gran drago » e l'Anticristo della fine del mondo. Dopo alterne vicende, Innocenzo IV, appoggiandosi alla dottrina canonistica allora comune, nel Concilio di Lione del 1245 (ecumenico 13) scomunica e depone Federico (1). In realtà solo la morte improvvisa di Federico nel 1250 libera i Papi dal pericolo che gravava su di loro. I successori di Innocenzo IV, come Urbano IV e Clemente IV, francesi, cercano un

(1) Abbiamo parlato a lungo, nelle lezioni precedenti, dei concili ecumenici. La serie dei concili ecumenici orientali si chiude con il settimo concilio ecumenico Niceno II, del 787, sull'iconoclastia, e con l'ottavo ecumenico, Costantinopolitano V, dell'870, sul caso del patriarca Fozio, nuovamente deposto. Segue la serie dei concili occidentali, che si apre con i quattro concili lateranensi: Lateranense I, ecumenico nono, 1123 (per l'approvazione del concordato di Worms che chiudeva la lotta delle investiture); Lateranense II, ecumenico decimo, 1139, poco importante, per alcuni decreti di riforma; Lateranense III, ecumenico undecimo, 1179, per altri decreti di riforma (fra l'altro: per la validità dell'elezione del Papa si stabiliva la necessità dei due terzi dei voti dei

appoggio nella Francia, ma finiscono per cadere sotto la sua influenza politica. Alla fine del Duecento, dopo il fallimento dell'esperimento di un Papa angelico, alieno dalla politica, che ha portato all'elezione di Celestino V, ha la tiara Bonifacio VIII (1294-1303); egli tenta di realizzare ancora la politica di Innocenzo III: ma il suo sforzo, già viziato da numerosi errori psicologici dovuti alla mentalità rigida e prevalentemente giuridica del Papa, urta contro la coscienza dei nuovi stati in pieno sviluppo. Lo schiaffo d'Anagni (7 settembre 1303), a un anno di distanza dalla pubblicazione dell'*Unam Sanctam* (novembre 1302), non segna solo il fallimento della politica bonifaciana, ma la fine della teocrazia pontificia, l'inizio di un'epoca nuova, che se vede riconosciuta l'autonomia del temporale troppo dimenticata dal Medio Evo, tende a fare di quest'autonomia un'indipendenza assoluta, con la separazione della religione dalle varie attività umane. La morte di Bonifacio VIII a pochi giorni di distanza dall'attentato di Anagni e quella di Enrico VII nel 1313, durante l'ultimo vano tentativo di affermare ancora la supremazia imperiale in Italia, indicano l'indebolimento delle due istituzioni fondamentali dell'età di mezzo, e possono essere scelte a segnare la fine del Medio Evo.

6.5. Cenni sulle dottrine politiche medievali

Le linee generali del pensiero e della prassi medievale sono chiare: fra le due società deve regnare la più stretta collaborazione, anche se la mancanza di una netta distinzione delle competenze può rendere difficile questa cooperazione. In realtà, teoria e pratica hanno subìto una forte evoluzione; sino al secolo X, in teoria si ribadisce la distinzione delle due società, in pratica lo Stato tende a dominare la Chiesa. Dal secolo XI in poi, la Chiesa tende a dominare lo Stato, e si sviluppano le teorie

cardinali presenti); Lateranense IV, ecumenico dodicesimo, 1215, conclusione gloriosa del pontificato di Innocenzo III. Seguono poi i due concili di Lione: Lionese I, ecumenico tredicesimo, 1245, per la deposizione di Federico II; Lionese II, ecumenico quattordicesimo, 1274, per l'unione coi Greci. Può giovare lo schema mnemonico

NI (ceno) CO (stant.) E (fes) CA (lced)
CO (stant.) CO (stant.) NI (ceno) CO (stant.)
LA (ter.) LA LA LA
LI (on.) LI (on.)

cioè NiCoECa-CoCoNiCo-LaLaLaLa-LiLi.

ierocratiche che giustificano il predominio ecclesiastico: queste teorie però raggiungono la loro forma radicale proprio quando la potenza politica della Chiesa si avvia al declino, sì che sembrano costituire un estremo sforzo teorico per mantenere quello che ormai in pratica stava sfuggendo. Se queste linee generalissime sono comunemente ammesse, restano discussi innumerevoli problemi particolari. In ogni modo, limitandoci all'essenziale, possiamo sottolineare alcune fasi principali dell'evoluzione dottrinale.

Papa Gelasio alla fine del V secolo (492-496) formula la dottrina detta dualistica, comunemente accettata fino all'inizio del sec. XIII. « Due sono i poteri dai quali principalmente è retto il mondo, la sacra autorità dei vescovi e la potestà regia... Fra questi due poteri... più grave è il peso dei sacerdoti ». Gelasio in sostanza insegna la distinzione dei due poteri, la superiorità in dignità della Chiesa, la mutua armonia delle due società in un comune ordine cristiano.

La teoria gelasiana resta fondamentale nei secoli seguenti, anche se appare qua e là la tendenza a ridurre lo Stato a una funzione ministeriale nei confronti della Chiesa, in contrasto coll'effettiva dipendenza di questa rispetto allo Stato. Le posizioni teoriche non cambiano nemmeno nel periodo carolingio.

Un passo decisivo fu invece compiuto da Gregorio VII, sia nel *Dictatus Papae* (una serie di 27 tesi, che ribadiscono la pienezza dei poteri del Papa sulla Chiesa, ma anche il diritto del Papa di deporre l'imperatore e di usare le insegne imperiali) sia nelle lettere del vescovo Ermanno di Metz e nelle scomuniche inflitte ad Enrico IV. Benché sia difficile interpretare esattamente il pensiero di questo Papa, e sia quasi impossibile tradurlo nella terminologia attuale, si può con forte probabilità affermare che Gregorio VII non rivendicò direttamente a sé un potere politico, ma interpretò nel senso più vasto l'estensione dei poteri della Sede Apostolica, senza indietreggiare nemmeno davanti alle applicazioni più nuove e sconcertanti. Gregorio finiva così per non riconoscere sufficientemente l'autonomia e la sovranità dello Stato, e soprattutto ammetteva che un fatto spirituale (la condotta morale e religiosa di un imperatore) avesse effetti decisivi sul piano politico (deposizione, scioglimento del giuramento di fedeltà).

Dopo Gregorio, vari autori (S. Bernardo, Ugo da S. Vittore...) ricorrono a varie immagini (la duplice spada affidata alla Chiesa), ma si discute ancor oggi sul senso esatto dato a queste

raffigurazioni, che probabilmente vennero usate in modo diverso dai vari scrittori.

Innocenzo III ammette ancora l'indipendenza del potere civile, ma insieme sviluppa tutti gli elementi che sottolineano la superiorità del potere spirituale su quello temporale, aprendo la via alle teorie seguenti. Così egli accoglie volentieri tutti i motivi che giustificano un intervento papale nel temporale (e nella lettera « *Venerabilem* » rivendica il diritto di approvare o meno il candidato alla corona imperiale presentato dagli elettori) usa per primo la formula « ratione peccati » (« non intendimus iudicare de feudo sed decernere de peccato »: Capitolo *Novit*). Ovviamente l'estensione di questo intervento *ratione peccati* poteva essere assai vasta, p. es. dovunque si fosse pronunziato un giuramento. Innocenzo infine rivendica il diritto di intervenire *casualiter et certis casibus inspectis* (occasionalmente, dopo aver esaminato con certezza le cause). Il Papa vede volentieri queste occasioni, perché è convinto di rassomigliare in tal modo a Cristo, Sacerdote e re.

Le affermazioni ierocratiche vere e proprie (secondo cui il potere civile, in contrasto con le tesi dualistiche gelasiane, deriva la sua autorità e legittimità direttamente dal Papa) si sviluppano dopo Innocenzo III, nel corso del Duecento, anche in occasione delle battaglie fra i Papi e Federico II. Prima i canonisti, poi i teologi appoggiano la tesi, che nella seconda metà del secolo diviene comune, ma non senza i contrasti vivacissimi di una minoranza. Ricordiamo Alano di Galles, Enrico di Susa detto l'Ostiense, S. Bonaventura, Gregorio X, Innocenzo IV, e nel Trecento Bonifacio VIII, Egidio Romano, Alvarez Pelagio e Giovanni di Sarzana, Giacomo da Viterbo e Agostino Trionfo.

A sostegno della tesi ierocratica si adduce soprattutto il titolo *Vicarius Christi*. Cristo ebbe, anche come uomo, la pienezza dei poteri su tutti i regni della terra. Ma il Papa è Vicario di Cristo, e, secondo il diritto canonico, « locum tenens alterius superioris, potest omnia facere quae poterat ille cuius locum substituit ». Il Papa in conclusione ha anche il potere temporale che aveva Cristo. Innocenzo IV sviluppa l'argomento nel commento alle decretali e nella controreplica a Federico II detta *Aeger cui levia*: « Generali namque legatione fungimur Regis Regum, qui... apostolorum principi nobisque in ipso plenitudinem tribuit potestatis... ». Ed Alano di Galles osserva: in caso contrario, se cioè il Papa non fosse il Vicario di Cristo anche nel temporale, bisognerebbe indicare chi abbia ereditato in questo campo il suo potere.

Non meno frequente è un altro argomento, la *reductio ad unum* cara ai medievali. Come è assurdo ammettere due principi supremi, del bene e del male, così è assurdo ammettere due vicari generali con uguali poteri. Bonaventura più degli altri sviluppa quest'argomento: gli uomini formano una piramide, alla cui sommità deve esserci un solo capo con assoluta pienezza di poteri. Né basta dire che tale capo è Cristo, poiché anche il suo Vicario per la stabilità e l'ordine della società deve possedere questi poteri.

L'argomentazione è completata dal ricorso alle immagini di cui abbiamo già fatto cenno. Già Bernardo alla metà del sec. XII si riallaccia al passo evangelico in cui Gesù aveva esortato Pietro a rimettere nel fodero « la sua spada », e aveva aggiunto a proposito delle due spade presentategli dagli Apostoli: « sono sufficienti ». Bernardo non coglie il senso esatto delle parole di Gesù, semplice esortazione alla prudenza ed alla vigilanza e implicito ammonimento agli apostoli a comprendere meglio le sue parole, e, con un trapasso che ebbe molta fortuna, conclude che Gesù aveva riconosciuto che la spada era « sua », di Pietro, che due spade non erano troppe, e afferma: « La spada materiale e quella spirituale appartengono l'una e l'altra alla chiesa, ma una deve essere adoperata a vantaggio della chiesa, l'altra dalla chiesa: l'una è nelle mani del sacerdote, l'altra del soldato, ma agli ordini del sacerdote ». La frase venne ripetuta più volte, anche nella *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, ma il suo significato esatto è controverso, e forse non è lo stesso in Bernardo e negli autori seguenti: gli studi più recenti (Stickler) sostengono che Bernardo alludeva solo al duplice potere coattivo proprio della Chiesa, spirituale (scomunica) e materiale (prigione...). La Chiesa esercita direttamente il primo, delega il secondo all'autorità civile. Anche ammesso che S. Bernardo interpretasse in tal modo quest'immagine, è probabile che nei canonisti della fine del Duecento l'immagine acquistasse un chiaro significato ierocratico (cioè si fondassero su questo passo per attribuire al papa un'alta sovranità sull'imperatore, che riceveva direttamente dal Pontefice la propria autorità). I difensori del potere diretto ricorrono volentieri anche ad alcuni passi del Vecchio e del Nuovo Testamento: « Ti ho stabilito sopra le genti e sopra i regni », « Non sapete che giudicheremo anche gli Angeli, quanto più gli affari secolari? », insistono soprattutto sul carattere sacro che assumeva il re nel Vecchio Testamento (Saul unto da Samuele ecc.), per dimostrare che il Sommo Sacerdote del Nuovo Testamento

congiunge in sé la dignità regia con quella sacerdotale, ricordano la presunta donazione di Costantino (che per Innocenzo IV sarebbe stata addirittura una semplice restituzione di ciò che non apparteneva all'Impero ma era della Chiesa!). La formulazione più chiara del potere diretto non si ha nell'*Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, di cui è discussa la portata esatta, ma in una lettera dello stesso Papa ad Alberto d'Asburgo: « Come la luna non ha nessuna luce se non quella che riceve dal sole, così nessun'autorità terrena ha nulla che non riceva dal potere ecclesiastico... Ogni autorità viene da Cristo e da noi come vicario di Gesù Cristo » (30 aprile 1303). Si trattava però sempre della trasmissione del potere in quanto tale, non del suo esercizio e nemmeno della designazione del suo detentore.

L'opposizione antierocratica non venne però mai meno, non solo fra i seguaci di Federico II, ma anche fra vari ecclesiastici, fra cui il francescano Pietro Olivi, il domenicano Remigio di Girolami ed altri. Olivi propone un argomento per assurdo: il Papa, se fosse vera la tesi ierocratica (se avesse tutti i poteri di colui di cui è vicario), potrebbe « de non ente facere ens », cioè creare, « Papa esset dominus vermium et stellarum et reptilium et buffonum et omnium mulierum... posset omnia sacramenta destruere et condere nova... ». Ma Olivi non si ferma qui, e coglie la vera difficoltà dell'argomentazione ierocratica fondata sul concetto di Vicarius Christi: il potere del Vicario non è identico a quello di colui che egli sostituisce, ma è limitato all'ambito segnato dal concedente. Remigio di Girolami osserva che il Papa ha avuto solo il potere spirituale, per poter attendere meglio alle sue funzioni. E' noto il pensiero di Dante, che si scaglia contro i danni della giustapposizione nella stessa persona di due poteri essenzialmente diversi (Purg. XV, 106-114), e nel *De Monarchia* non ammette altra dipendenza dell'Imperatore verso il Papa « che quella riverenza che il figliol primogenito deve al padre suo ». Meno chiaro è il pensiero di Tommaso d'Aquino, in cui elementi diversi si sovrappongono.

In conclusione, nell'ideale ierocratico si mescolavano non tanto il falso e il vero, quanto il duraturo e il contingente: si cercava di attuare un ideale profondamente cristiano (l'accordo fra i diversi popoli), attraverso un mezzo discutibile, la supremazia politica del Papa. Si trasferiva sul piano politico l'aspirazione unitaria insita nel cristianesimo, dimenticando che la vera unità non risulta da imposizioni estrinseche ma dall'intimo della coscienza. L'età moderna ha compreso meglio la vera natura del messaggio evangelico e la sua influenza sul piano politico.

6.6. L'Inquisizione

Se la gerarchia e i grandi scrittori medievali ritennero illecita la coazione per condurre i pagani alla fede, in base al principio agostiniano « l'uomo non può credere se non di sua spontanea volontà », i principi cristiani, in Spagna, in Francia, nell'Europa settentrionale, usarono spesso la forza per imporre la conversione dei popoli conquistati. Mentre questa prassi era condannata da papi e vescovi, essi ammettevano invece l'uso della forza per riportare gli eretici alla vera fede. Vari fattori influirono in questa mentalità. Si riteneva che il battezzato non potesse perdere la fede che per propria colpa, l'eresia appariva poi un errore contro la verità, ma anche un crimine contro la società, un tentativo di rovesciare l'ordine civile, fondato sulla religione. Questo valeva soprattutto nel caso dei Catari o Manichei, diffusi in Francia dalla fine del secolo XI, che condannavano il matrimonio, la proprietà privata, il lavoro manuale, ogni forma di autorità civile. Un'altra circostanza decisiva fu il rinnovato influsso del diritto romano, che, a differenza della tradizione patristica, si mostrava assai severo verso i donatisti e i manichei, paragonando la loro colpa ad un alto tradimento degno di morte. Innocenzo III inclina già a queste tesi, osservando che chi rinnega Cristo commette una colpa più grave del delitto di lesa maestà, punito con la morte. Non bisogna dimenticare poi che, di fronte a casi di linciaggio di eretici che si erano verificati in Francia e in Germania, era necessario frenare l'arbitrio delle masse e regolare giuridicamente la procedura contro gli eretici.

Nell'evoluzione dell'Inquisizione si possono distinguere quattro fasi: *a*) *Inquisizione episcopale*: la repressione dell'eresia è affidata ai vescovi, che direttamente o indirettamente ispezionano periodicamente la diocesi. La procedura è chiarita da Lucio III nell'incontro di Verona con Federico Barbarossa del 1184. *b*) *Inquisizione legatizia*: la difesa della fede è ora affidata a legati scelti dal Papa: il sistema diventa più frequente con Innocenzo III agli inizi del Duecento: il Papa invia spesso in Francia come legati dei Cistercensi, più allo scopo di predicare e di convertire che di condannare. *c*) *Inquisizione monastica*: Gregorio IX affida ai Francescani e ai Domenicani l'inquisizione. *d*) Innocenzo IV permette l'uso della tortura, malgrado il parere contrario emesso quattro secoli prima da Nicolò II.

L'inquisitore promulgava innanzi tutto l'editto di grazia, promettendo immediata assoluzione a chi confessasse la propria colpa; le penitenze in tal caso potevano variare da un minimo piuttosto lieve ad un massimo di una certa severità (pellegrinaggio a Gerusalemme, demolizione del proprio castello...). Spirato il termine fissato, era promulgato l'editto di fede, che citava al giudizio tutti i sospetti di eresia. Se l'accusato confessava, era assolto. Se negava, si poteva procedere alla tortura (flagellazione, fuoco, cavalletto, la colla, cioè la sospensione ad una corda). La tortura era applicata di rado, ma non mancarono abusi, come quelli dell'inquisitore Corrado di Magdeburgo, assassinato in seguito per vendetta. Prima della sentenza, era obbligatorio ascoltare il parere dei « boni viri », consultori scelti fra le varie classi sociali, assegnati d'ufficio al giudice. L'accusato poteva essere assolto, o condannato a varie pene (carcere, pellegrinaggio, obbligo di portare un contrassegno discriminatorio, imposizione di varie opere di carità), o affidato al braccio secolare, che lo condannava a morte. La gerarchia direttamente non ha mai pronunziato condanne a morte: strettamente parlando, essa si limitava a costatare il delitto di eresia, ed a rimettere il colpevole alla autorità laica competente, che accettava come un dato di fatto giuridicamente provato il delitto di eresia, e lo puniva con le pene allora consuete nella procedura penale, non solo come un delitto contro la religione ma come un attentato contro la società. Le condanne a morte furono relativamente rare: si può parlare di una percentuale del 5% rispetto ai processi portati a termine. Col tempo la giurisdizione dell'Inquisizione venne estesa anche alle streghe: i processi contro queste povere donne, riconosciuti ufficialmente da Innocenzo VIII nella *Summis desiderantes* della fine del Quattrocento, continuarono fino alla fine del Seicento, soprattutto in Germania, in Svizzera, in Francia ed in Inghilterra, mentre la Spagna e l'Italia ne rimasero quasi esenti. Solo in Germania si parla di centinaia di migliaia di vittime. Guida usuale per la istruttoria contro le streghe rimase il *Malleus maleficarum*, pubblicato alla fine del Quattrocento e giunto alla ventinovesima edizione.

L'Inquisizione contribuì certamente alla scomparsa, rapida e completa, dell'eresia catara: ci si può tuttavia chiedere se altri fattori non abbiano dato un contributo altrettanto e forse anche più efficace. Accanto al crollo della potenza politica dei nobili francesi del Mezzogiorno, i più forti sostegni del catarismo, non va sottovalutato tutto l'influsso del movimento francescano, che con le sue energie schiettamente religiose, raggiunse il laicato attraverso il terz'ordine, e agì non solo sul piano popolare ma anche su quello intellettuale nelle Università. In questa prospet-

tiva, l'Inquisizione sarebbe stata un'iniziativa storicamente superflua: è chiaro però che i contemporanei non potevano condividere la sicurezza che abbiamo oggi.

L'Inquisizione rappresenta uno dei punti nevralgici della cristianità medievale, e, in genere, della storia della Chiesa. Bisogna però comprendere lo spirito che ne permise la nascita e lo sviluppo: l'intolleranza era comune a tutto il Medio Evo, e la tolleranza si affermò faticosamente solo ad età moderna avanzata. La Chiesa ha poi fatto uso dei mezzi che la procedura penale del tempo le metteva a disposizione. Comprendere però non significa giustificare ed assolvere. Non abbiamo bisogno di giustificare l'inquisizione medievale e non la giustificheremo. L'accettazione di alcune denunce anche anonime e la conservazione del segreto sui testi a carico, l'esclusione quasi generale di un difensore, l'eccessiva estensione del concetto di eresia, l'applicazione della tortura, pur con i limiti e le cautele previste dal diritto, la pena di morte, sono atti lontani dal genuino spirito evangelico: non resta che riconoscere che, almeno in questo, l'età moderna, pur fra errori e deviazioni, ha compreso meglio le esigenze del messaggio cristiano (1).

(1) Cfr. Vaticano II, Dichiarazione *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa: « Quantunque nella vita del popolo di Dio pellegrinante attraverso le vicissitudini della storia umana, di quando in quando si siano avuti modi di agire meno conformi allo spirito evangelico, anzi ad esso contrari... ».

Bibliografia di approfondimento

Come al solito, rinviamo prima di tutto ai manuali ormai noti, ed alla storia del Fliche et Martin. In particolare:

a) Per l'origine del potere temporale, cfr. oggi O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, accanto all'opera un po' vecchia ma sempre notevole di L. DUCHESNE, *Les premiers temps de l'état pontifical*, Paris 1898 (trad. it. Torino 1947); cfr. anche la recente sintesi dell'*Handbuch der Kirchengeschicte* dello JEDIN, ed. it. dal titolo *Storia della Chiesa, IV*, Jaka Book, Milano 1978, pp. 29-35, 73-80, di E. EWIG.

b) Per l'impero carolingio e i problemi connessi, cfr. le monografie su Carlomagno di A. KLEINCLAUSZ (Paris 1934), J. CALMETTE (Paris 1935, tr. it. Torino 1949), L. HALPHEN (Paris 1948), G. PEPE (Firenze 1952), e l'opera di A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, Milano 1933 (trad. dal ted.), cfr. anche l'*Handbuch* (ed. it., *Storia della Chiesa*, cit. sopra, IV, pp. 73-103).

c) Per l'età ferrea del Papato, cfr. P. BREZZI, *Roma e l'Impero medievale*, Bologna 1947; cfr. anche l' *Handbuch* (ed. it., *Storia della Chiesa, cit. sopra*, IV, pp. 267-280, 322-333).

d) Sulla lotta delle investiture, cfr. *Studi gregoriani*, a cura di G. BORINO, 3 voll., Roma 1948 ss.; cfr. anche l'*Handbuch* (ed. it., *Storia della Chiesa*, cit. sopra, IV, pp. 455-521, di F. KEMPF: purtroppo l'ed. it. contiene svariati grossi errori di traduzione); G. MICCOLI, *La riforma gregoriana. Limiti e contraddizioni della restaurazione postgregoriana*, in G. MICCOLI, *La storia religiosa* (*Storia d'Italia* edita da Einaudi, Torino 1974, II, *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, pp. 408-608); giudizi talora discutibili, ma sempre acuti: cfr. le vibranti pagine sul tentativo di Pasquale II del 1111, e sulle due correnti, protese verso l'ideale di una Chiesa povera, distaccata dal mondo, o pronte ad un compromesso (Pasquale II da una parte, Ivo di Chartres e Placido di Nonantola col *Liber de honore ecclesiae* dall'altro, alle pp. 512-516). Sullo stesso tema vale la pena di rileggere ancora oggi le pagine di A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, ed. Riva, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 246-258: per Rosmini il passo di Pasquale II costituisce « uno de' fatti più luminosi della storia della Chiesa ». Nella stessa linea si muove P. ZERBI, *Pasquale II e l'ideale di povertà della Chiesa*, in *Annuario dell'Un. Catt. del S. Cuore*, Milano 1965, pp. 207-229.

e) Per il pensiero medievale, consigliamo soprattutto la sintesi chiara e accompagnata da molti testi di P. BREZZI, *Il pensiero politico cristiano*, in *Grande Antonologia Filosofica Marzorati*, V, Milano 1954, pp. 713-922. Fra le altre opere, citiamo J. RIVIERE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philip le Bel*, Paris 1924; G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 6 voll., Paris 1934; H. X. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique*, Paris 1934 ('1956); A. PASSERIN D'ENTREVES, *La filosofia politica del Medioevo*, Torino 1934; M. MACCARRONE, *Vicarius Christi, Storia del titolo papale*, Roma 1952 (a cui mi sono largamente ispirato nella sintesi delle argomentazioni delle tesi ierocratiche e delle obiezioni mosse a queste).

f) Per l'Inquisizione, cfr. E. VACACANDARD, *L'Inquisition*, Paris 1914 (ancora valida: cfr. una sintesi dello stesso autore in *Dict. Th. Cath.*, VII, *Inquisition*); H. MAISONNEUVE, *Etudes sur les origines de l'Inquisition*, Paris '1960; J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, 2 voll., Paris (1935-38 (fondamentale). Breve sintesi divulgativa, P. MARIANO DA ALATRI, *L'inquisizione*, Roma 1959; C. THOUZELLIER, *Catarisme et Valdéisme en Languédoc à la fin du 12e et au debut du 13e siècle. Politique pontificale, controverses*, Paris 1966; G. MICCOLI, *op. cit. sopra*, pp. 671-735 (*La repressione antiereticale*); *Handbuch* (ed. it. *cit. sopra*, V/1, Jaka Book, Milano 1976, pp. 140-147, 298-308).

SOMMARIO DEL CAPITOLO 7

	Pag.
7. ASPETTI ESSENZIALI DELLA VITA CRISTIANA NEL MEDIOEVO: LA MENTALITA' CRISTIANA	135
7.1. Antiliberalismo non cristiano	136
7.1.1. Ignoranza	136
7.1.2. Violenza	137
7.2. Antiliberalismo cristiano	140
7.2.1. Accettazione spontanea del soprannaturale	141
7.2.2. Senso del peccato	142
7.2.3. Spirito comunitario	142
7.2.4. Spirito cristiano	144
7.2.5. Ottimismo	145
7.2.6. Mentalità anticapitalistica, antiliberalistica	147
7.2.7. Reductio ad unum	148
7.3. La pietà medievale	149
Bibliografia di approfondimento	153

CAPITOLO 7

ASPETTI DELLA VITA CRISTIANA NEL MEDIOEVO: LA MENTALITA' CRISTIANA

Se nella lezione precedente abbiamo tenuto presente soltanto l'aspetto istituzionale della Chiesa medievale, in questa volgeremo la nostra attenzione a quegli elementi, spesso difficilmente afferrabili, che ci permettono di comprendere meglio la mentalità di un'epoca, nei suoi momenti positivi e negativi. Potremmo parlare, se volessimo essere fedeli allo schema tracciato, di aspetti carismatici: in realtà, l'ispirazione divina spiega solo alcune delle tendenze che esaminiamo, e il quadro che cercheremo di tracciare è più complesso e vasto. Il vero momento carismatico appare soprattutto nella periodica comparsa di nuovi istituti religiosi, di cui per la loro peculiare importanza parleremo in un'altra lezione.

Non possiamo dimenticare che proprio in uno dei secoli più belli del Medio Evo si è sviluppato il mondo comunale, che ha realizzato una struttura politica fondata sulla partecipazione del popolo al governo. Le dottrine politiche medievali sono ben lontane dall'attribuire al sovrano i poteri illimitati a lui più tardi riconosciuti. L'assolutismo sorge nell'età moderna, in parte almeno come conseguenza del protestantesimo. E tuttavia, fatte queste doverose riserve, bisogna riconoscere che, in molti suoi aspetti, la civiltà medievale presenta caratteristiche e tendenze opposte a quelle del liberalismo moderno. Se in vari casi questi aspetti illiberali derivano da una insufficiente comprensione della dignità della persona umana, da un inadeguato apprezzamento per alcuni valori implicitamente contenuti nel messaggio evangelico, è anche vero che in altri casi la civiltà moderna è in contrasto con quella medioevale, proprio perché essa si è mossa su una strada opposta a molti principi cristiani. Così si spiega

il contrasto fra l'universalismo, la solidarietà, la socialità propria della vita religiosa medievale, e il nazionalismo, l'individualismo, la funzione puramente individuale della religione che ha cercato di trionfare nel secolo scorso. Vediamo allora successivamente quello che potremmo chiamare antiliberalismo non cristiano, e quello che può classificarsi come antiliberalismo cristiano.

7.1. Antiliberalismo non cristiano

Non si possono mettere sullo stesso piano Alto e Basso Medio Evo: ma in una sintesi rapida come la nostra, basterà accennare alle tendenze comuni ai due periodi, anche se più forti in un'epoca che in un'altra.

7.1.1. *Ignoranza*

Nell'età feudale il problema fondamentale è quello della sopravvivenza fisica, le preoccupazioni intellettuali sono scarse o assenti. Non esistono grandi personalità, poeti o pensatori, pochissimi sanno leggere o scrivere. L'istruzione è tutta in mano della Chiesa, all'ombra delle cattedrali, delle abbazie, delle parrocchie, ma essa resta ad un livello elementare. I frutti tipici di questa formazione sono i *flores*, le antologie che trasmettono il pensiero del passato. La vera rinascita della cultura — dopo la breve ma significativa parentesi carolina, che per impulso di Carlo Magno assiste ad un sincero sforzo di promozione culturale — si ha fra il sec. XI e XIII, grazie al rifiorire del monachesimo, i maggiori contatti con l'Oriente, l'opera dei nuovi ordini mendicanti, la fondazione delle Università. Tratti caratteristici di questa cultura sono il rinnovato interesse per la filosofia, le grandi raccolte di diritto canonico, la ricca letteratura polemica sui rapporti fra Chiesa e Stato. Ma anche ora la gran massa della popolazione resta priva di un'istruzione che permetta di leggere e scrivere, anche se l'insufficienza delle scuole è compensata dalla frequenza delle prediche, dalle cerimonie sacre, dalle grandi illustrazioni delle cattedrali (le Bibbie dei poveri!).

Conseguenza della limitata istruzione, è la superstizione, vivissima specialmente nell'Alto Medio Evo: si mantennero a lungo usi pagani, amuleti, la credenza nelle streghe, negli spiriti maligni, combattuti con scarso frutto dai sinodi locali. Anche l'indissolubilità matrimoniale venne scarsamente compresa dai popoli germanici dell'Alto Medio Evo.

7.1.2. *Violenza*

Se l'età moderna apprezza di preferenza ciò che è utile, e il Rinascimento coltivò invece soprattutto il bello, il Medio Evo, come i popoli primitivi e le età infantili, fu colpito particolarmente dalla forza fisica, e salvo clamorose eccezioni tipiche dei santi, comprese poco l'umiltà, la pazienza, il perdono ai nemici. Manifestazioni di forza accompagnano quasi tutti i divertimenti: accanto alla caccia ed ai tornei, incontriamo il gioco dei pugni, dei sassi, della mazza, o strane usanze barbariche, come il giuoco del cavaliere e della gatta a Bologna (un uomo a torso nudo doveva uccidere a forza di morsi una gatta chiusa con lui in una gabbia), e lo spettacolo del porco (un maiale esposto ai colpi della plebaglia).

Anche quando la cultura si è raffinata, le manifestazioni di violenza continuano, favorite dai contrasti di parte, tipici dell'età comunale. Guelfi e Ghibellini, Bianchi e Neri, Torriani e Visconti...: gli antichi ideali politici si illanguidiscono presto, ma le lotte continuano per motivi più pedestri, seppure ugualmente efficaci: pensiamo alla Divina Commedia, dove l'odio di parte sembra superare lo stesso fuoco dell'inferno, alle torri (S. Giminiano!), e soprattutto alla concezione che era alla base del sistema comunale: non uguaglianza di diritti a tutti i cittadini, ma concessione dei diritti politici e della pienezza di quelli civili solo ai membri della fazione dominante. Pensiamo anche ai periodici massacri degli Ebrei in Germania, ma anche in Italia, dove, a Napoli, la via detta Scannagiudei (che ora ha cambiato nome) ne perpetuò a lungo il ricordo.

Lo stesso spirito è palese nella procedura penale: sui presupposti dell'equivalenza tra forza e diritto, dell'assistenza straordinaria di Dio all'innocente, dell'efficacia di una formula per provare la verità — idee più germaniche che romane — si sviluppano le prove del fuoco, dell'acqua, del sangue, del boccone consacrato, del duello. Solo pochi ripudiano i giudizi di Dio come tentazione della divinità: lo stesso Ottone I al fine di dirimere una controversia intorno ad una successione, riteneva più decoroso per uomini liberi un duello che una discussione. Un progresso decisivo fu compiuto dal IV Concilio Lateranense, che nel can. 1° stabiliva: « Nessuno dia la benedizione o la consacrazione al rito dell'acqua fredda o bollente, o del ferro infuocato, ferme restando le proibizioni già promulgate in antecedenza alle monomachie o duelli ». La decisione del IV Concilio Lateranense (1215) influì probabilmente sulle norme del

Liber Augustalis o *Costituzioni Melfitane*, promulgate da Federico II nel 1231, ma opera sostanzialmente di Pier delle Vigne, che limitavano i giudizi di Dio agli omicidi ed al delitto di lesa maestà, ed osservavano in genere che la pugna giudiziaria ripugna alla natura, devia dal diritto, non si accorda con le ragioni dell'equità, dato che è quasi impossibile che i due campioni abbiano forze uguali. Ben più a lungo rimase in vigore la tortura, anche se Nicolò I, uno dei Pontefici del secolo nono, pur in un'età di generale decadenza l'aveva condannata come criterio del tutto inadeguato per scoprire la verità, e possibile fonte di ingiustizie a danno degli innocenti. Innocenzo IV in un'epoca assai più civile, l'approvò. La procedura restò sostanzialmente immutata fino al Settecento, e scomparve solo sotto l'influsso dell'illuminismo e di Cesare Beccaria.

L'ATTEGGIAMENTO DELLA CHIESA

La Chiesa, composta di uomini e collocata nel tempo e nello spazio, da una parte subisce l'influsso del mondo in cui vive, dall'altra tenta di influire su di esso. Senza condannare in genere le aspirazioni delle varie epoche, cerca di cogliere quello che non è in contrasto con la morale cristiana, per elevarlo su un piano superiore, soprannaturale, orientandolo al tempo stesso alla sua vera destinazione, il servizio della persona umana. E' anche vero che clero e laici difficilmente riescono a conservare il giusto equilibrio, non sempre rispettano la gerarchia dei valori, tollerano aspetti che dovrebbero essere condannati, dimenticano i compiti essenziali. Il bilancio finale è complesso, ricco di elementi contrastanti, ma, almeno in una prospettiva storica più ampia, appare sostanzialmente positivo.

La Chiesa subì un forte influsso da parte del feudalesimo, con la mondanizzazione dei vescovati e delle abbazie, e col deprecabile sistema delle chiese proprie (erette e dotate da un laico, cui era riconosciuto il diritto di nominarne il titolare). D'altra parte la Chiesa svolse un'efficace azione educatrice e moderatrice. Azione strettamente culturale, prima di tutto, con le scuole, sopravvissute attorno alle chiese, e le grandi abbazie, soprattutto benedettine, dove i monaci nella sala comune detta *Scrittorio* ricopiavano pazientemente gli antichi codici (a Fontavellana, non lungi da Urbino, si può osservare ancora uno dei più antichi « scrittori »). Più tardi, nel Duecento, l'azione culturale della Chiesa si intensifica e si sviluppa nelle Università, che si

moltiplicano dalla metà del secolo (a partire da quelle di Parigi, Bologna, Oxford) e conservano largamente, sino alla Rivoluzione Francese, il loro carattere tipicamente ecclesiastico. Inoltre azione propriamente moderatrice: difesa dei servi della gleba dall'eccessivo sfruttamento dei padroni, con la proibizione dei lavori servili nei giorni festivi, allora assai più numerosi di oggi e rispondenti in gran parte a questo scopo sociale, tutela degli accusati dall'uso immediato della violenza, con il diritto di asilo, che permetteva il ristabilimento della calma necessaria ad un procedimento secondo giustizia, e quindi storicamente benefico, anche se, mutati i tempi e le condizioni, esso diverrà un impaccio ad un'efficace tutela della giustizia, e provocherà forti conflitti giurisdizionali; sforzo per mantenere lontana ogni contesa. Ed è interessante notare che la Chiesa, senza rinunziare all'ideale di una pace e di una fratellanza universale e stabile, all'atto pratico si contenta di quel che riesce ad ottenere dagli uomini, e non ritiene inutili e vani i suoi sforzi se riesce a stabilire la pace almeno per alcuni periodi, anche brevi: senza rinunziare ai princìpi, senza rinnegare l'ideale, perseverare nella realizzazione di quello che è possibile! A questa mentalità si ispirano le tregue di Dio (proibizione di usare le armi nell'Avvento ed in Quaresima, dal mercoledì al lunedì), le paci di Dio (promesse di astenersi nelle contese da atti di violenza minutamente elencati, sotto pena di scomunica, e magari anche di rappresaglie materiali da parte dei conti e dei vescovi). La cavalleria e le crociate rispondono allo stesso fine moderatore: la Chiesa, piuttosto che condannare la forza, cerca di indirizzarla alla difesa del diritto conculcato, alla liberazione del sepolcro di Cristo. Ci si può chiedere tuttavia se la gerarchia abbia avvertito allora il rischio inerente a simile strategia, che, benedicendo le armi, poteva spingere chi le portava ad usarle per semplice sfogo dei propri istinti di violenza: non dimentichiamo i massacri contro gli ebrei che accompagnarono le prime crociate, le quali determinarono in genere un sensibile peggioramento della condizione degli Israeliti in tutta l'Europa, e il sangue largamente versato nelle Crociate, complesso intreccio di elementi fin troppo umani e di sincera fede.

L'azione della Chiesa mostra maggiore elevatezza nei tentativi di pacificazione svolti da sacerdoti o da laici, iscritti o no al terz'ordine di S. Francesco. La vita di Francesco è da sola una predica ed un'azione efficace a favore della pace in mezzo alle lotte comunali. Non a caso, il santo in punto di morte aggiun-

gendo al suo cantico una strofa che invitava al perdono reciproco delle offese, ottenne la riconciliazione del podestà e del vescovo di Assisi. « Laudato si... per quelli che perdonano per lo tuo amore... ». Ma Francesco non è il solo ad agire in questo senso; come lui operano i serviti, i domenicani, i terziari francescani, che, obbligandosi a non portare armi, agiscono alla stregua dei moderni 'obiettori di coscienza', e, venuti per questo a conflitto con autorità civili, ottengono la speciale protezione del Papa. Scene commoventi, in contrasto con la violenza di parte, si ripetono più volte in varie parti d'Italia: nei torbidi delle lotte tra Federico II ed Ezzelino da Romano da una parte, e i Papi dall'altra, Antonio da Padova e il domenicano Giovanni da Vicenza sono più volte mediatori delle opposte fazioni. Famosa è la pacificazione generale indetta da Giovanni nei campi di Paquara, nel Veronese, nel 1223. Anche laici animati da un sincero spirito religioso svolgono simili tentativi. E' vivo e fresco come se fosse stato scritto ieri il racconto di un passo del genere compiuto da Dino Compagni, allora 'priore', a Firenze nell'ottobre 1301. Convocati i notabili delle due parti nel Battistero di S. Giovanni, Dino invitò tutti alla pace: « Cari e valenti cittadini, fra voi è nato alcuno sdegno per gara di uffici. Levate tutte le offese e ree volontà, e sopra questo sacrato fonte, onde traeste il santo battesimo, giurate tra voi buona e perfetta pace... ». Tutti s'accordarono, continua Dino, ma « i malvagi cittadini, che di tenerezza mostravano lagrime, e che mostrarono più acceso animo, furono i principali alla distruzione della città! ».

7.2. Antiliberalismo cristiano

Senza attardarci in un'analisi del liberalismo e della mentalità moderna, possiamo almeno sottolineare alcuni aspetti più caratteristici: 1) *razionalismo* (rifiuto del soprannaturale, o almeno una certa difficoltà ad ammetterlo: « nisi videro... »). 2) Come conseguenza, tendenza a rifiutare una legge morale imposta da un Essere trascendente, senza avvertire che essa è al tempo stesso immanente alla natura umana. In altre parole, *perdita del senso del peccato.* 3) *Individualismo.* Ognuno vive ed opera per conto proprio, chiuso in sé stesso come le monadi di Leibniz, senza porte né finestre. Si ammettono con difficoltà le associazioni intermedie fra Stato ed individuo, e con maggiore difficoltà si riconoscono ad esse diritti naturali, non derivanti

da una concessione dello Stato. 4) *Laicismo.* Tendenza a ridurre l'influsso della Chiesa sulla società, limitando i suoi compiti al culto ed al dogma, riducendo la religione ad una questione puramente individuale, privata. 5) *Una certa angoscia* o pessimismo sulle condizioni di questo mondo. 6) Nel campo economico, in particolare, il liberalismo ha le sue principali manifestazioni nell'amoralismo economico, o separazione dell'economia dalla morale, nella libera concorrenza, nella concezione puramente individuale della proprietà. 7) Infine, e forse soprattutto, tipica del mondo moderno è la propensione a distinguere, non solo, ma anche a separare, a rendere del tutto autonome e indipendenti le varie sfere di attività umane: separazione dello Stato dalla Chiesa, dell'arte, dell'economia ecc., dalla morale.

Se diamo un'occhiata al Medio Evo, restiamo colpiti dalle tendenze diametralmente opposte.

7.2.1. *Accettazione spontanea del soprannaturale*

L'uomo medievale è convinto che l'ultima spiegazione della vita è nell'al di là, che Dio può sempre intervenire e di fatto interviene spesso a modificare il corso degli eventi: « tutto il visibile riposa sull'invisibile, e tutto il conoscibile sull'inconoscibile ». Esso ha perciò l'inclinazione spontanea ad ammettere senza difficoltà il miracolo, si raccomanda agli Angeli convinto del loro aiuto, cerca di assicurarsi la protezione dei santi portando le loro reliquie, di cui senza troppi scrupoli esercita un lucroso commercio. Naturalmente la medaglia ha il suo rovescio: scarso senso critico; pretesa che Dio intervenga prontamente ad ogni richiesta; poca o nessuna comprensione per il « silenzio di Dio », che si nasconde dietro le cause seconde, e rinvia alla fine del mondo l'attuazione dei suoi piani (parabola della zizzania), se non sempre almeno molto di frequente. La assenza di senso critico fa accettare senza difficoltà la storia naturale di Plinio il Vecchio, con le sue spiegazioni ingenue e aprioristiche dei fenomeni naturali, porta a dimenticare l'esigenza di un metodo sperimentale, sostituito dal criterio di autorità (« ipse dixit! »), provoca il pullulare di leggende, trasforma la storia in filosofia o in teologia della storia: nel passato si vede e si studia l'attuazione dei disegni della Divina Provvidenza, che premia infallibilmente i buoni e punisce i cattivi, sorte che si ripeterà certamente anche nel futuro. Al più, la storia è concepita come ripetitorio di detti e fatti memorabili.

7.2.2. *Senso del peccato*

L'uomo del Medio Evo pecca, ma sa di peccare. In mezzo alle peggiori violenze, cavalieri e soldati sentono il rimorso delle loro colpe, e viene presto o tardi il momento in cui implorano il perdono, affrontando le più dure penitenze, come il pellegrinaggio a Gerusalemme, che non era certo un viaggio di piacere. Non mancano racconti gustosi, che se pur frutto di una vivida fantasia, hanno un'importanza storica, in quanto rivelano la mentalità di chi li ideò e li trasmise: « Assolvimi o ti ammazzo! » — « Colpisci pure! » — « No, non ti amo abbastanza, per inviarti subito in Paradiso! ». L'inferno e il demonio incutono spavento, e nessuno prende alla leggera i fulmini dell'eloquenza sacra. Scomuniche ed interdetti potevano essere largamente usati, senza il timore che la società restasse indifferente e scrollasse le spalle. Che anzi, il cerimoniale era studiato in modo da colpire la fantasia: il clero, in paramenti neri, candela accesa in mano, usciva processionalmente nella chiesa, e, alla lettura della bolla o del documento di scomunica, gettava a terra il cero pronunziando forte il deprecato nome dello scomunicato. Simili cerimonie si svolsero più volte nella cattedrale di Anagni, che vide la scomunica di Federico Barbarossa, di Federico II, di Manfredi.

Il bisogno che si sentiva di un segno sensibile del perdono divino è attestato anche dall'uso della confessione fatta a laici in mancanza di sacerdoti, che alcuni teologi del sec. XII dichiararono obbligatoria per chi era in peccato grave, e che S. Tommaso più sobriamente considerò « in un certo senso sacramentale », « quodammodo sacramentalis », e dalla diffusione delle indulgenze a partire dal secolo XI, prima per la costruzione di Chiese, poi per la crociata, e infine indipendentemente da queste. La scolastica dei secoli XII e XIII, a partire da Alessandro di Hales, sviluppò la dottrina del tesoro della Chiesa, dei meriti sovrabbondanti di Cristo e dei Santi, dai quali l'indulgenza trae il suo valore. Pur fra gravi abusi, che si moltiplicarono in seguito, le indulgenze inculcarono la gravità del peccato e il dovere della penitenza, favorirono la carità cristiana, fomentarono la frequenza dei Sacramenti.

7.2.3. *Spirito comunitario*

L'uomo si sente parte di un tutto: lavora volentieri per la comunità, anche se il suo lavoro resta nascosto o quanto meno anonimo. La costruzione delle cattedrali fu un'opera essenzialmente collettiva, cui parteciparono innumerevoli persone, di cui

solo pochissimi sono ancora ricordati e conosciuti. Tutte le risorse della città erano impiegate a questo scopo, per finanziare i lavori, per alloggiare e nutrire gli operai. Talora tutto il popolo si prestava volontariamente a scopo penitenziale, mentre un contemporaneo osserva che la cattedrale di Parigi fu eretta con l'obolo delle vecchiette. Solo così si spiega come città relativamente modeste abbiano portato a termine opere ingenti. La maggior parte dei costruttori (che dovevano avere cognizioni architettoniche non comuni, forse acquistate praticando i maestri, che iniziavano i giovani prima al trasporto della calcina, poi al taglio delle pietre, e man mano ai difficili calcoli della distribuzione dei pesi) è rimasta sconosciuta, o è nota solo collettivamente, attraverso la corporazione cui apparteneva (si pensi ai Maestri Comacini nell'Italia del sec. XII). Gli architetti comunque dovevano essere pagati modestamente, come semplici artigiani, e spesso durante il lavoro si contentavano del trattamento dei monaci presso cui lavoravano.

Lo stesso spirito comunitario è all'origine delle crociate, nate dal basso, per un'irrefrenabile esplosione del sentimento popolare, senza preparazione, e senza piani prestabiliti, che verranno solo più tardi. La Crociata, se più tardi degenerò in impresa prevalentemente economico-politica, se si macchiò di gravi episodi di violenza, permise alla Cristianità di prendere coscienza della sua unità, al di sopra delle diverse nazionalità, sotto un unico capo, il Papa. Senza cadere in anacronismi, e senza attribuire al Medio Evo i sentimenti attuali, senza confondere i tentativi europeistici dei nostri giorni con le istituzioni medievali, è certo che l'Europa occidentale aveva allora coscienza di formare una comunità, fondata sull'unità di fede, sulla dipendenza dalla stessa autorità morale, la Chiesa. Non si parla di Europa, concetto laico che sorge più tardi, ma di repubblica cristiana o di cristianità.

Conseguenza di questo spirito unitario era la libera circolazione fra i diversi stati, la successione di individui di diversa nazionalità sulla cattedra pontificia (dal 476 al 1303, accanto a una maggioranza schiacciante di pontefici romani, troviamo pure 1 africano, 5 greci, 4 siri, 5 tedeschi, 5 francesi, 1 inglese: è interessante notare come per lo più i papi della stessa nazionalità non siano stati eletti in periodi diversi, ma si succedono a poca distanza: si assiste così al predominio greco e siriaco, poi a quello tedesco, infine a quello francese). Un fenomeno analogo si verifica nelle diocesi (Anselmo di Aosta, vescovo di Canterbury!), nelle abbazie, nelle università (Sigieri di Brabante belga, Alberto Magno renano, Bonaventura e Tommaso italiani inse-

gnano quasi contemporaneamente a Parigi, ad un uditorio composto di studenti di tutta l'Europa, che si intendono attraverso la stessa lingua, il latino). Frequentissimi sono anche gli scambi culturali nella filosofia, nel diritto, nelle arti.

Altro aspetto di questo spirito comunitario è l'appoggio dato agli ordini contemplativi — verso cui proromperà invece la ostilità del mondo moderno! —. Si è convinti dell'utilità che la società trae dai monasteri come Cassino, Cluny, Einsiedeln e si ritiene giusto offrire almeno un'elemosina a chi attira la benedizione di Dio su tutta la contrada. Le grandi abbazie restano uno degli elementi fondamentali della vita medievale, dove la lode a Dio si unisce non di rado ad una feconda attività culturale e civile, e, non dimentichiamolo, a intrighi e lotte di potere.

Accanto alle abbazie (quasi tutte derivazioni del ramo primigenio benedettino, su cui torneremo in seguito), si moltiplicano i « romitori ». Chi ha un minimo spirito di osservazione e un certo senso storico, resta colpito, passando oggi per alcune strade — specie della Toscana, delle Marche e dell'Umbria, ma anche in altre parti d'Europa — dai ruderi di questi eremitaggi, talora collocati su autentici dirupi, ieri come oggi difficilmente accessibili. Quello slancio verso un'autentica unione con Dio moltiplicava allora i tentativi di fuga dal mondo. Se a prima vista quelle rovine indurrebbero a credere estinto questo spirito, un esame più profondo induce a pensare che anche l'età contemporanea non ignori l'anelito alla ricerca personale di Dio, ma tenti di realizzarlo per vie diverse. Quelle vecchie mura sconnesse andrebbero interpretate come uno dei tanti modi di ricerca del Signore, sostituito da altri più consoni ai nuovi tempi.

7.2.4. *Spirito cristiano*

Tutta l'esistenza quotidiana, tutta la vita sociale, è posta sotto il sigillo di Dio. L'aria che si respirava era altrettanto cristiana quanto quella in cui viviamo oggi è laica (1). Ogni nazione, ogni

(1) Cfr. R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1962, p. VII, 2, 6: « Appare legittima la raffigurazione della civiltà medievale come la civiltà cristiana per eccellenza [cfr. però la conclusione di questo capitolo], la cui lezione ci spinge necessariamente ad approfondire le vicende della tradizione religiosa d'Europa, per rintracciarvi quei valori perenni in nome dei quali non è possibile ancora oggi, ad ogni uomo civile, non dirsi cristiano ». E, con maggior chiarezza: « Il motivo fondamentale e preminente che ha ispirato e permeato tutto lo svolgimento della civiltà medievale è la tradizione religiosa cristiana. Per circa dieci secoli i principi religiosi derivati dal Vangelo hanno dato significato a tutte le manifestazioni della vita civile dei popoli europei, sì che l'età di mezzo si può veramente considerare come il banco di prova del cristianesimo storico ».

provincia, ogni diocesi, ogni professione è sotto la protezione di un santo. Nel suo lavoro quotidiano il contadino invoca S. Medardo, o S. Antonio: tutto l'anno è posto sotto la protezione di santi, secondo le stagioni. Le feste sono celebrate devotamente, e tutti penetrano sufficientemente il significato per cui erano istituite. Oltre le domeniche, si praticavano una quarantina di altre solennità (che avevano in realtà anche una funzione sociale, di alleviare le condizioni dei lavoratori, interrompendo obbligatoriamente la fatica): universalmente praticate erano le feste dell'Esaltazione della Croce, dell'Immacolata Concezione, di S. Nicola. Il riposo festivo era praticato da tutti, e nessuno avrebbe pensato di sottrarsi ai digiuni abbastanza numerosi.

Il palazzo comunale e la cattedrale erano i due centri della vita cittadina: la stessa vita politica, dalla presa di possesso dei consoli e del podestà alle sedute del Parlamento, erano sotto il segno e la benedizione divina.

Anche la lotta per l'autonomia comunale, sostenuta nel secolo XII contro il Barbarossa e nel secolo XIII contro Federico II, si svolse secondo uno schema classico, che vide l'alleanza fra comuni e Papato, minacciati entrambi da un comune nemico. E le pagine più celebri della lotta furono scritte attorno al Carroccio, sotto l'altare. In Italia come in Germania ed in Francia, assistiamo ad una fioritura delle più tipiche qualità delle varie stirpi, ed insieme allo sviluppo di una profonda ed autentica religiosità: accanto alla Francia di S. Bernardo (il santo che governava l'Europa!), e di S. Luigi IX (che, sebbene non sempre fortunato, dette alla corona ed alla nazione un incomparabile splendore religioso ed un notevole prestigio politico), incontriamo la Germania di S. Matilde e di S. Adelaide, sposa e madre di Ottone I, di S. Enrico II, di tutti quei vescovi e monaci (S. Ulrico, S. Adalberto), che in buon numero vissero proprio mentre a Roma la decadenza aveva raggiunto il massimo.

7.2.5. *Ottimismo*

La raffigurazione dell'età di mezzo come di un'età cupa, pregna di pessimismo, come l'età dei roghi e delle flagellazioni, come si incontra in Carducci (cfr. La Chiesa di Polenta, e la pagina, letterariamente assai pregevole, sul mattino dell'anno Mille), o, più recentemente, nel « Settimo Sigillo » di Bergman, è storicamente inaccettabile per due motivi: prima di tutto, le manifestazioni psicologicamente anormali (le forme di stregoneria, di magia, di astrologia, l'accentuazione esasperata del pensiero

della morte, nelle raffigurazioni delle danze macabre e nel trionfo della morte di Pietro Brughel il vecchio) appartengono per lo più all'età del Rinascimento, si sviluppano cioè proprio quando il mondo medievale entra in crisi. Non è molto nota la costatazione che proprio nel Quattrocento la superstizione, le flagellazioni nelle processioni si diffondono in maniera prima ignota. I processi alle streghe hanno inizio solo nel Quattrocento. In secondo luogo, questa ricostruzione assolutizza, totalizza quello che al più fu uno degli elementi della vita e dell'animo medievale, che, seppure reale, non è il solo, e neppure il principale. Non era pessimista il poeta che scriveva « Je tiens que Dieu a fait tout pour le meilleur ». Non si può accusare di poca stima per i valori terreni Francesco, che ha sentito come pochi altri la bellezza e la purezza di tutto il creato. E chi costruiva le cattedrali — che dalla metà del secolo XI alla fine di quello XII coprono come d'incanto quasi tutta l'Europa, da Colonia a Canterbury a Spira, da Parigi a Venezia a Pisa a Roma ad Anagni a Bari a Monreale... — chi copriva le volte di affreschi, chi tagliava nel marmo le figure tormentate ed ansiose di vivere che ammiriamo nei pulpiti pisani, chi esaltava Francesco negli affreschi della basilica superiore di Assisi, chi chiamava cielo e terra a porre mano al suo poema sacro, chi in una parola creava degli autentici capolavori che avrebbero sfidato i secoli ed avrebbero riempito di stupore e di gioia generazioni e generazioni, mostrava di saper valorizzare il creato, tutto il creato, proprio perché ne riconosceva e ne faceva rivivere l'intrinseca armonia e lo indirizzava al suo fine proprio, il servizio dell'uomo e la gloria di Dio: un unico fine, non due fini distinti. « Acciò la bella casa di Dio s'irradii di metalli brillanti perché meglio risplenda la preziosa luce della fede », leggiamo nel titolo di un mosaico dei SS. Cosma e Damiano a Roma. E Teofilo nel secolo XII detta per l'artista questi precetti: « Credi che lo spirito di Dio ha riempito il tuo cuore, quando hai ornato la sua casa con tanta ricchezza e varietà di ornamenti... Tutto ciò che puoi meditare sulle arti ti è donato per grazia dello spirito nelle sue sette forme... Entrato fiducioso nella casa di Dio, l'hai decorata con grazia.. hai esposto una specie di paradiso agli occhi dei fedeli... e sei riuscito a far lodare il Creatore nella sua creatura, a fare ammirare Dio nelle sue opere ».

Far lodare il Creatore nella creatura: ecco lo scopo dell'artista medievale, sia Dante sia Giotto. Ma come si potrebbe ottenere questo, se non si fosse profondamente ottimisti sul-

l'opera di Dio, se non si fosse convinti che quanto è uscito dalle mani di Dio è buono?

7.2.6. *Mentalità anticapitalistica, antiliberalistica*

Alle tre caratteristiche sopra accennate, amoralismo economico, libera concorrenza, funzione individuale della proprietà, si oppone tutto lo spirito e la prassi medievale.

a) *Subordinazione dell'economia alla morale*

Il mercante medievale, è, sì, spesso trascinato dalla sete del guadagno ad operazioni immorali, viola le prescrizioni canoniche sul prestito (che proibivano di prestare ad interesse, dato il concetto di denaro come non fruttifero e l'interpretazione letterale del testo evangelico: gratis accepistis, gratis date), ma nel fondo della sua coscienza sa di peccare: e allora un bel giorno il pentimento lo porta ad atti di riparazione che sembrano ad osservatori superficiali in inspiegabile contraddizione con tutti i suoi precedenti, e sono invece la conclusione logica di una lunga lotta tra egoismo e fede cristiana. Ecco Francesco di Messer Datini da Prato moltiplicare per lievi interessi cause interminabili contro amici intimi, contro i parenti più stretti, e cedere poi alle insistenze del notaio Lapo Mazzei, e donare tutto il patrimonio ai poveri. E lo spregiudicatissimo mercante fiorentino Scaglia Tifi, dopo parecchie fortunate quanto illecite operazioni commerciali, si ritira in convento e spira sul nudo pavimento tra i frati oranti.

Non sarebbe mai passato in mente al mercante medievale che l'economia era separata dalla morale, anche se egli sapeva bene che essa ha leggi sue proprie. E l'attività commerciale più volte si univa a preoccupazioni morali e religiose: le arti o corporazioni non si limitano a tutelare gli interessi economici dei soci, ma ne curano la formazione religioso-morale, provvedono a celebrare le festività patronali, stabiliscono i giorni di festa, assistono gli artigiani in morte e ne onorano il ricordo...

b) *Regolamento della concorrenza*

Naturalmente le arti hanno un fine prevalentemente socio-economico: rendono impossibile ogni lotta fra chi esercita una identica professione, fissando i prezzi, i salari, gli orari di lavoro, la qualità della merce, gli sbocchi commerciali. Solo molto più tardi, in circostanze profondamente diverse, questi vincoli posti al commercio si rivelarono troppo pesanti e furono largamente

superati. In tutto il Medio Evo l'artigiano e il commerciante non si sentiva solo, lupo contro altri lupi: soli restavano invece i semplici salariati, generalmente esclusi dall'arte o corporazione, cui erano ammessi i maestri, i soci, gli apprendisti.

c) *Funzione sociale della proprietà*

Padroni e soci alimentano larghe iniziative assistenziali proprie di ogni corporazione, ma anche di ogni impresa. Una quota di capitale è riservata spesso a « Messer Domineddio », il cui nome compare nei registri accanto a « Messer lo Papa », « Messer lo re di Francia »... Messer Domineddio: non si poteva designare con maggior fede e con maggior garbo il povero, in cui anche l'uomo d'affari dei secoli comunali riconosceva Cristo.

7.2.7. *Reductio ad unum*

« ... Le cose tutte quante hanno ordine fra loro, e questa è forma che l'universo a Dio fa simigliante » (Dante, Paradiso, I, 103-105). La *reductio ad unum* è senz'altro la tendenza principale dell'età di mezzo, quella che ci permette di... ridurla all'unità. Tutte le varie attività, tutte le istituzioni umane non costituiscono dei settori indipendenti, adiafori, senza rapporti fra loro, quasi compartimenti stagni, ma all'opposto sono in stretta connessione, subordinati l'uno all'altro, in modo da formare una potente sintesi. L'unità fondamentale nasce dalla comune origine, perché tutto deriva da Dio, dal comune fine, perché tutto tende al bene dell'uomo ed alla gloria di Dio, dalla stretta subordinazione di tutte le attività alla legge morale. Così Stato e Chiesa, due organi di uno stesso corpo, cooperano insieme al bene dell'uomo, e resta difficile precisare se si tratta di coordinazione o di subordinazione. Fede e ragione non conoscono contrasti, almeno secondo le dottrine più diffuse (non mancano eccezioni, come la dottrina della doppia verità difesa da Sigieri da Brabante: però resta un'eccezione, sia pure significativa e macroscopica, nel complesso del pensiero medievale). La fede poggia sulle premesse razionali, e prolunga, eleva, il campo della coscienza razionale. L'arte, l'economia, la politica, tutto è subordinato, almeno in teoria, alla morale. Espressione di questa mentalità è il mosaico della nicchia visibile a Roma in piazza S. Giovanni, di fronte al palazzo Lateranense (Gesù dà le chiavi a Silvestro ed il labaro a Costantino, Pietro dà la stola a Leone III e lo stendardo a Carlo Magno), e il nome di Silvestro dato da Ottone III a Gerberto d'Aurillac all'atto di crearlo Pontefice.

Lo stesso spirito appare nelle varie Somme, tentativi di dare una visione unitaria del mondo, in cui scienza e fede sono fuse insieme, e nelle cattedrali gotiche, caratterizzate dalla spinta verso l'alto e dalla possente unità della costruzione, protesa tutta verso l'altare centrale, senza distrazioni di sorta. La spinta verso l'alto, la leggerezza dei muri sembra esprimere lo slancio dell'anima verso Dio, la tendenza a distaccarsi dalla materia: è un bell'esempio di incontro fra i dati della tecnica (solo la soluzione di complessi problemi tecnici permettevano alle navate di raggiungere altezze vertiginose) e la più alta spiritualità, propria del misticismo dei secoli XII-XIII. Probabilmente i maestri artigiani non si rendevano conto di ciò, ma essi vivevano in una atmosfera tutta impregnata di questo spirito, e la loro opera necessariamente lo rifletteva. E, se vogliamo fermarci ancora un attimo su queste considerazioni, la cattedrale manifesta lo spirito medievale anche per la posizione che ha in mezzo alla città. Ancor oggi, in molti centri che fortunatamente hanno conservato sostanzialmente la struttura medievale, tutte le case, sparse per le viuzze ed addossate le une alle altre, si raccolgono attorno alla cattedrale, che si erge maestosa sopra i tetti. E' lo spettacolo che offre per esempio Orvieto, specialmente a chi, lasciata la Cassia, scende dall'alto verso la città. Dio era veramente il centro della vita.

Naturalmente questa concezione aveva degli ovvi inconvenienti, non riconoscendo sufficientemente l'autonomia delle varie branche, la razionalità specifica di ciascuna, la bontà, il valore intrinseco delle attività umane. Di qui la confusione tra spirituale e temporale, la mancanza di una netta distinzione fra teologia e filosofia, la riduzione di questa ad ancella dell'altra. La stessa scienza è spesso apprezzata solo in funzione di una migliore conoscenza della Scrittura: ecco ad esempio i lapidari, che raccolgono i nomi delle piante che sono citate nella Bibbia. Col Rinascimento si avrà un capovolgimento di posizioni, la ricerca e l'esaltazione dell'autonomia, con i vantaggi e gli svantaggi opposti a quelli ora considerati.

7.3. La pietà medievale

La Bibbia, la liturgia, la scolastica, costituiscono le tre grandi fonti di cui si nutre la pietà dell'età di mezzo. La conoscenza della Bibbia era certamente superiore a quella attuale, anche se il più delle volte era indiretta, dato che le masse erano anal-

fabete, ed attingevano le loro conoscenze dalle prediche e dalle grandi raffigurazioni bibliche delle cattedrali. La liturgia era seguita con interesse, anche per la miglior conoscenza del latino. Anche la scolastica non solo non ha costituito alcun ostacolo alla pietà ma le ha anche offerto un solido nutrimento: il suo metodo analitico e le sue definizioni chiare hanno dato modo ai fedeli di dirigere la loro preghiera verso oggetti ben chiari, precisi e teologicamente ortodossi. La rarità dei libri, era compensata dalla frequente predicazione. Dal secolo XI in poi appaiono grandi predicatori, che raccolgono folle notevoli per quei tempi: S. Bernardo, S. Francesco, S. Antonio, S. Domenico, S. Bonaventura, S. Tommaso, Bertoldo da Ratisbona...

Di fronte alla pietà dei Padri, un po' fredda e rivolta soprattutto al Cristo glorioso, alla divinità, si accentuano ora gli aspetti sentimentali, si sviluppa il culto all'umanità, ed in particolare all'umanità sofferente, che i primi secoli non osavano troppo sottolineare. (Pensiamo che la prima raffigurazione certa della Croce si ha nel portale di S. Sabina, a Roma, dell'inizio del V secolo!). Da S. Bernardo a S. Francesco a S. Bonaventura troviamo un modo di pregare, che, se non è assolutamente nuovo nella Chiesa, contiene però una particolare tenerezza, una maggiore vivezza di sentimento: « Io ti saluto, salute del mondo; io ti saluto, Gesù diletto: unirmi alla tua croce, questo vorrei, tu sai perché: concediti a me. Le tue piaghe vermiglie, le tue profonde ferite, stampale nel mio cuore, perché sia trafitto con te. Ritto su codesta croce, volgi a me lo sguardo, o diletto, attirami tutto a te, dimmi finalmente: Io ti guarisco, Io tutto perdono. Ecco che rapito dal tuo amore, io mi stringo alla tua croce, io ti abbraccio confuso: oh, troppo Tu ne conosci il motivo, ma sopportami, non dire nulla. Non Ti dispiaccia il mio ardire: e malato e macchiato qual sono, possa il Tuo sangue, che qui scorre dovunque, lavarmi, mondarmi, guarirmi » (Ritmo della scuola di S. Bernardo, PL 184, 1319). Lo stesso sentimento appare nelle *Meditationes Vitae Christi*, un tempo attribuite a S. Bonaventura, in cui l'autore trasforma i suoi lettori in protagonisti attivi delle varie scene della vita di Gesù. Si veda così la meditazione « De reditu Domini ex Aegypto » (« Tu vero genuflectens, osculeris pedes eius, et post inter brachia ipsum suscipis... dicet tibi: data est nobis licentia redeundi in terram nostram... redibis nobiscum... »). E si legga pure la meditazione « Quando Dominus Jesus mortem suam praedixit matri », semplice e commoventissima. Del Medio Evo sono i bei ritmi *Jucundare filia Sion, Ne irascaris,* molto usati nella novena di Natale,

Attende Domine et miserere, cantati spesso nella Quaresima, molti inni alla Vergine, come lo *Stabat Mater,* l'*Ave Maris Stella,* l'*Alma Redemptoris Mater,* e l'altro, bellissimo, *Inviolata, integra et casta,* la *Salve regina,* largamente usata nel secolo XI (si discute sulla sua origine: opera di Ermanno Contratto vissuto nel sec. XI, [cosiddetto dalla sua dolorosa paralisi], o di Ademaro del Puy?). La preghiera comunque fu molto praticata, dai combattenti in marcia nella prima crociata, ai naviganti lungo le coste spagnole. Dal secolo XII comincia a diffondersi l'Ave Maria, dando origine dal secolo XIII al XVI al Rosario. Accanto al culto della Vergine, quello all'umanità di Gesù trova la sua espressione negli inni di S. Bernardo, *Jesu dulcis memoria, Jesu Rex admirabilis,* nella devozione alle cinque piaghe, nel presepio, iniziato da Francesco a Greccio in un impeto di giubilo che lo fa sussultare in tutto il corpo.

Per accrescere la partecipazione dei fedeli si drammatizza la liturgia. Molte parti della liturgia in uso fino alle ultime riforme, fra le più vive, come la sequenza *Victimae paschali,* risalgono al Medio Evo. Dalla liturgia si sviluppano naturalmente le sacre rappresentazioni, che finiscono per uscire di chiesa ed installarsi sul sagrato, degenerando talora in parodie. Dalle Crociate nasce la Via Crucis, diffusa specialmente dai Francescani, dopo il Duecento, in forme spesso assai elastiche. Il desiderio di vedere, e quello, sempre vivo in tutti i secoli, di novità, spingono a numerosi pellegrinaggi, specialmente verso i tre luoghi classici, Roma, Gerusalemme, S. Giacomo in Compostella (Galizia, nella Spagna settentrionale). I pellegrini erano mossi, oltre che dai motivi sopra accennati, dalla speranza di ottenere una grazia speciale e prima di tutto il perdono dei peccati. Raramente isolati, viaggiavano in comitiva, a piedi, secondo itinerari prestabiliti. Possiamo immaginarci la commozione con cui dall'alto di Monte Mario, dopo l'estenuante cammino per la Via Cassia, i pellegrini salutavano Roma: « Salve, Roma, signora del mondo, rossa del sangue dei martiri, bianca del giglio delle vergini, sii benedetta o Roma, nei secoli dei secoli! ». Bonifacio VIII per primo — sanzionando un movimento nato dal basso, per un impulso istintivo delle masse, di cui è tuttora difficile cogliere tutte le radici — promulga a Roma il giubileo, attirando nell'urbe un numero di pellegrini valutato dai contemporanei a parecchie centinaia di migliaia (sopra una popolazione di appena 40.000 ab.).

Ai tre luoghi classici di pellegrinaggio, si aggiunse solo dalla fine del Quattrocento, quindi all'inizio dell'età moderna, Loreto.

In realtà contro l'autenticità della S. Casa stanno parecchie difficoltà, il ritardo della prima notizia (solo 170 anni dopo la data indicata come quella della traslazione), sia le ricerche archeologiche svolte a Nazaret, sia il silenzio dei primi pellegrini che visitarono Nazaret. Nessun valore probativo hanno in questo caso le bolle pontificie, che si limitano a registrare la tradizione, senza prendere posizione, e caso mai esprimendo un'ombra di dubbio con un « pie creditur ».

Se i fedeli più formati riuscivano a mantenere nella loro pietà un vero equilibrio, le masse più volte finivano per rovesciare la gerarchia dei valori. Aspetti del tutto secondari assumevano un posto di grande importanza nella pietà, solo perché rispondevano all'esigenza di sensibilizzare la preghiera. Soprattutto dopo le Crociate si diffonde in Occidente un numero straordinario di reliquie, spesso di dubbia o di nessuna autenticità. Anche il culto dei santi sopraffà qua e là quello per il Verbo. Se si moltiplicano le devozioni, scarsa resta la frequenza ai Sacramenti. Anche le persone pie si comunicano due o tre volte l'anno: le regole di S. Brigida di Svezia non si preoccupano di inculcare alle suore una frequenza maggiore. Neppure la Messa era celebrata sempre dai sacerdoti, mentre era diffusa la cosiddetta Messa secca, la recita cioè delle preghiere della Messa, senza però l'offertorio, la consacrazione e la comunione. Per reagire a questa corrente, il IV Concilio Lateranense impose a tutti i fedeli la comunione almeno pasquale e la confessione annuale. Non si può dire con questo che il Medio Evo non abbia avuto devozione per l'Eucarestia: è vero il contrario. Si introduce nella Messa l'elevazione, e varie prescrizioni ribadiscono l'onore dovuto all'Eucarestia. La verità è che Gesù è più adorato che ricevuto come cibo: in qualche chiesa (p. es. a Fondi, nel Lazio meridionale), si trova un ciborio assai elevato, poco accessibile, sostituito oggi da un altro, più modesto forse, ma rispondente alle nuove esigenze. Per quanto riguarda il SS. Sacramento, è bene ricordare che l'uso di ricevere la comunione sotto le due specie si conserva fino al secolo XII. Solo in seguito, per motivi pratici, si pratica la comunione sotto una sola specie: parallelamente scompare l'uso di dare la comunione ai neobattezzati. La festa del Corpus Domini venne istituita nel 1264, da Urbano IV, non in seguito al miracolo di Bolsena, di cui si discute l'autenticità, ma per le pressioni della beata Giuliana da Corneglione (1192-1258), di cui il Papa come arcidiacono di Liegi aveva esaminato a lungo le visioni giudicandole autentiche. Per ordine del Papa, Tommaso d'Aquino compose l'ufficio della festa. Tuttavia la festa si diffuse solo nel secolo seguente, sotto Giovanni XXII.

E' impossibile ricordare anche solo di volo i santi di questi secoli: ai mistici, italiani e stranieri (dalla corrente renano-fiamminga capeggiata dal B. Giovanni Ruysbroeck, vissuto fra il Due e Trecento, e in cui inseriscono Maister Eckhart, Tauler e Suso, alla mistica cistercense con S. Bernardo, a quella francescana con Francesco e Bonaventura, e la b. Angela da Foligno, a quella domenicana, con S. Caterina, alla corrente antiintellettualistica, cristo-centrica, metodica, detta *devotio moderna*, che ha la sua espressione più nota nell'Imitazione di Cristo di Thomas da Kempis), si giustappongono i grandi predicatori (Antonio, Bernardo...), i fondatori di ordini religiosi, di cui per la loro importanza parleremo a parte, e le tipiche figure dell'età comunale, che contrappongono la loro mitezza all'odio ed alla violenza delle fazioni. Solo Gregorio IX nel Duecento riservò alla S. Sede la canonizzazione: del resto, la pressione delle masse accelerò in vari casi la procedura, e S. Francesco, S. Antonio, S. Chiara vennero canonizzati a pochissima distanza dalla morte (S. Francesco dopo meno di due anni!).

In conclusione, senza le esaltazioni unilaterali dei romantici e le denigrazioni altrettanto ingiuste degli illuministi, il Medio Evo ci si presenta come un'età ricca di aspetti contrastanti, in cui Chiesa e Papato in ogni modo costituivano il vero centro di tutta la vita sociale. Esso ha visto, soprattutto nelle sue fasi migliori, la fioritura di un'autentica civiltà cristiana: questo non deve però portare all'identificazione fra civiltà medievale e civiltà cristiana, perché il cristianesimo non si identifica con nessuna forma di civiltà, non è una civiltà, è un messaggio di salvezza, e perché esso può incarnarsi in altre forme diverse di civiltà, portando in ogni età ed in ogni nuova situazione storica il suo contributo animatore (1).

(1) Cfr. le tesi radicali, e prive di un autentico senso storico, di A. GEMELLI, *Medievalismo*, in *Vita e Pensiero*, 1 (1915), pp. 1-24, e le osservazioni critiche in proposito di F. TRANIELLO, *Appunti sulla preistoria dell'Università cattolica*, in *Vita e Pensiero*, 49 (1966), pp. 715-720.

Bibliografia di approfondimento

Pagine assai felici letterariamente, ma su un piano piuttosto divulgativo ed apologetico, ha scritto DANIEL ROPS nel II volume della sua *Storia della Chiesa*, dal titolo significativo, *La Chiesa delle cattedrali e delle crociate*: ad

essa mi sono spesso ispirato e da essa ho tratto varie notizie e spunti. Su un piano ugualmente divulgativo, ma fortemente sintetico, si pone P. BREZZI, *Il medioevo cristiano*, in *Studio ed insegnamento della storia*, Roma ³1969, pp. 107-203. Su un piano più scientifico si possono ricordare vari studi del volume *Questioni di storia medievale*, a cura di E. ROTA, Marzorati, Milano 1951, spec. le pagina di A. SAPORI, *Il mercante italiano nel Medio Evo* (p. 690 ss), e quelle di S. VISCARD, *Aspetti della civiltà medievale* (p. 528 ss). Nel volume *Nuove questioni di storia medievale*, Milano 1964, cfr. G. FASOLI, *La vita quotidiana nel Medio Evo*, pp. 463-500.

Sintesi classiche, che sottolineano or questo or quell'aspetto, sono rimaste fra le altre quelle di G. VOLPE, *Il Medioevo*, Firenze 1926 (varie edizioni ridotte, successive); G. SCHNÜRER, *L'Eglise et la culture au Moyen Age*, 3 voll., Paris 1934 (tr. dal ted.); F. CALASSO, *Medio evo del diritto*, Giuffrè, Milano 1954 (sintesi vigorosa delle forze e delle correnti giuridiche confluenti nella civiltà medievale: opera di un giurista e di uno storico del diritto!); R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Laterza, Bari 1962; G. FALCO, *La santa romana repubblica. Profilo storico del Medio Evo*, Ricciardi, VIII ediz., Milano-Napoli 1968 (l'a., storico del diritto, sottolinea soprattutto gli ideali verso cui si protese il Medio Evo nei suoi momenti migliori). Per il basso Medio Evo, cfr. G. HUIZINGA, *Autunno del Medioevo*, Firenze 1942 (tr. dall'olandese).

Dei manuali, ricordiamo il volume X della *Storia della Chiesa* nota ormai con i nomi dei due fondatori, FLICHE e MARTIN, SAIE, Torino 1968 (ed. it.): spec. c. IV, *L'insegnamento e le università;* c. V, *La vita cristiana*, e l'appendice II, *L'istituzione della festa del Corpus Domini* (rispettivamente pp. 443-504, 505-556, 673-682). Si veda poi il vol. II della *Nuova Storia della Chiesa*, ed. it. Marietti, Torino 1971, pp. 266-299 (*La teologia - Il pensiero medievale - La vita spirituale - La religione dei laici*). Dell'*Handbuch* dello JEDIN, edito ora in italiano col titolo *Storia della Chiesa*, sono utili al nostro fine del vol. V/1 (Jaka Book, Milano 1976), le pp. 150-161 (*Movimenti laicali nel secolo XII. La spirito del cavaliere cristiano. Cura d'anime. Devozione popolare e teologia mistica*), e del vol. V/2 (ivi 1977), le pp. 105-123 (*La mistica tedesca*), e 342-365 (*La vita interna della Chiesa: parrocchia cittadina, liturgia, predicazione, catechesi e ordini religosi*).

Degli spunti e delle pagine felici, seppure in un contesto assai discutibile, si hanno nell'opera già citata di M. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *La Storia d'Italia*, II, Einaudi, Torino 1974, pp. 431-1079 (cfr. la severa recensione di G. PENCO, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 30, 1976, pp. 119-145). Dello stesso PENCO possono essere utili molte pagine del primo volume della sua *Storia della Chiesa in Italia*, Jaka Book, Milano 1978, troppo analitico ma attento alle correnti spirituali e con riusciti medaglioni di molti santi italiani del Medio Evo, da s. Romualdo a s. Pier Damiani a s. Francesco a s. Bonaventura a s. Caterina.

Per gli aspetti della pietà cristiana, cfr. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, II, *Le Moyen Age*, Paris 1921, ed ora soprattutto J. LECLERCQ-F. VANDERBOUCKE-L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, Paris 1960 (ed. it. in due volumi, Dehoniane, Bologna 1969). Per l'Italia in specie cfr. M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana: I: Il Duecento, il Trecento e il Quattrocento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978.

Per la « Devotio moderna », che ha nell'Imitazione di Cristo il suo frutto più maturo, cfr. le pp. redatte dal P. GARCIA VILLOSLADA nel III vol. della *Historia de la Iglesia católica*, Madrid 1960, pp. 539-558.

Fra i numerosi temi che si potrebbero approfondire, ne indichiamo solo due: si può considerare l'Imitazione di Cristo un'opera superata, o essa resta sostanzialmente valida malgrado i suoi limiti (cfr. R. VILLOSLADA, *op. cit.*, p. 552)?; leggere qualcuna delle più belle opere della pietà medievale (Le lettere di S. Caterina da Siena, il De consideratione di S. Bernardo...).

SOMMARIO DEL CAPITOLO 8

	Pag.
8. L'ASPETTO CARISMATICO DELLA CHIESA MEDIOEVALE: LE ONDATE MONASTICHE	157
8.1. Il significato storico degli ordini religiosi	157
8.2. La prima ondata: africana	159
8.3. La seconda ondata: lerinese	162
8.4. La terza ondata: irlandese	163
8.5. La quarta ondata: benedettina	164
8.6. La quinta ondata: cluniacense	167
8.7. La sesta ondata: nuove forme di vita contemplativa	168
8.8. La settima ondata: i canonici regolari	170
8.9. L'ottava ondata: i cistercensi	171
8.10. La nona ondata: gli ordini cavallereschi	172
8.11. La decima ondata: gli ordini mendicanti	173
Bibliografia di approfondimento	177

CAPITOLO 8

L'ASPETTO CARISMATICO DELLA CHIESA MEDIOEVALE: LE ONDATE MONASTICHE

8.1. Il significato storico degli ordini religiosi

Gli ordini religiosi rappresentano nella storia della Chiesa il richiamo vivente ad una generosità, a cui il semplice « devi » non basta, che anela a corrispondere con altrettanta liberalità all'amore con cui Dio, per pura bontà e munificenza, ha creato l'uomo ed ha riversato su di lui i suoi benefici. Deve esistere anche per l'uomo la possibilità di prodigare il suo amore senza preoccuparsi di limiti o di misura. Quest'inquietudine verso Dio è all'origine dello stato religioso: da essa sono animati i grandi fondatori. In essi si risveglia la coscienza della Chiesa, protesa verso Dio. Tutte le volte che la vita ecclesiale rischia di spostarsi dal centro alla periferia, dallo spirito alla lettera della legge, sono apparsi questi araldi di Dio. Essi sono la spada che Dio ha portato nel mondo, i profeti del Nuovo Testamento, la voce di Dio nel mondo ed insieme il grido dell'umanità verso Dio. Il loro apparire non è legato ad alcuna legge, come l'amore divino che liberamente gioca nella sua Chiesa. Gli ordini religiosi sono l'inquietudine e l'agilità nella stabilità della Chiesa, gli aiuti straordinari e visibili che il Signore manda alla gerarchia per dare nuovo slancio alla Chiesa, sotto la direzione e l'approvazione delle guide già stabilite dal Signore (1).

Se l'apparire di sempre nuovi istituti religiosi corrisponde in modo provvidenziale alle successive esigenze che si manifestano nella vita della Chiesa, l'origine e lo sviluppo degli istituti di

(1) Cfr. D. THALANNER, *Jenseitige Menschen*, Freiburg/Br. 1937.

perfezione mostra ancora una volta la presenza nella vita della Chiesa di due elementi complementari, diritto e carisma. Il carisma è la forza vivente, discesa dall'alto senza mediazioni, che in ultima analisi determina le nuove fondazioni, trascinate non da un comando ma dall'esempio del santo, mosse soprattutto, se non esclusivamente, dallo stimolo interno dell'amore. Man mano però che la fondazione cresce, si sviluppa, mostrando così in modo più o meno palese un'assistenza speciale, che riesce piuttosto difficile spiegare in base a criteri puramente sociologici, naturali, appare necessaria una regolamentazione. Occorre da un lato inquadrare in modo più chiaro nel complesso della società ecclesiale quel gruppo spontaneo, fissandone i compiti e soprattutto provandone l'autenticità del carisma primitivo; dall'altro è opportuno, se non proprio necessario, determinare in concreto lo spirito del fondatore e il modo pratico con cui i suoi discepoli si impegnano ad attuarlo. Al semplice slancio iniziale, segue l'approvazione della gerarchia, e la formulazione di una regola più o meno minuta. Al momento carismatico succede quello giuridico: l'istituzione, che correva il rischio di dissolversi, acquista maggiore stabilità, ma lo slancio iniziale corre il rischio di essere soffocato dalla lettera della legge. E' il « gioco » insito nella storia della Chiesa: il carisma salva la vitalità del rapporto personale con Dio, nella imprevedibilità tipica del soffio dello spirito; la struttura, l'istituzione, il diritto salva la stabilità del carisma, che non durerebbe a lungo nella sua tensione iniziale senza una struttura, e permette di discernere con maggiore sicurezza il vero dal falso carisma. L'istituzione salva lo spirito, il diritto protegge la vita, anche se istituzione e diritto, qualora non mantengano l'equilibrio e non rispettino il carisma, rischiano di soffocarlo.

Effettivamente, sembra che lo slancio iniziale si affievolisca col tempo, e si rendano necessarie nuove forze a ridare alla Chiesa quello spirito che gli istituti esistenti possedevano e stanno perdendo. La vita religiosa assume così periodicamente nuove forme, dovute allo zelo ed alla personalità dei fondatori, ma soprattutto al libero intervento della grazia: le nuove istituzioni si diffondono, compiono la missione per cui sono sorte, poi rischiano di perdere lo spirito primitivo, spesso decadono; ecco allora altre iniziative affacciarsi e sostituirsi alle prime nel compito di guida della Chiesa. Ludwig Hertling nel suo manuale di storia della Chiesa ha espresso questo fenomeno con il nome di « ondate monastiche », perché le ondate partono da un punto determinato, si allargano e perdono man mano la loro forza,

finché altre ondate sopravvengono. Lo stesso autore ha usato un altro paragone: « Si potrebbe paragonare la storia della Chiesa ad una sinfonia, ad una fuga: in un preciso momento entrano in gioco nuove voci, nuovi strumenti, che sembrano per un istante dominare da soli tutto il resto, poi si fondono colle altre voci in un crescendo continuo ».

Non è ora il caso di determinare nei suoi particolari la prima origine della vita religiosa, che nasce spontaneamente dal desiderio di una più completa imitazione di Cristo e di una totale donazione a lui, che era equiparata, entro certi limiti, alla forma più alta di amore e di perfezione, il martirio. Basta ricordare che fin dai primi tempi della Chiesa fu praticato il celibato volontario, anche se esso era esercitato a contatto con il mondo, senza abbandonare per lo più la famiglia d'origine. Seguiamo invece nelle linee generali l'evoluzione successiva, distinguendo per comodità dieci *ondate*.

8.2. La prima ondata: africana

In Egitto alla metà del III secolo, non per timore della persecuzione, ma per il desiderio di una vita più perfetta, nasce e si sviluppa la vita eremitica. Il primo eremita di cui si fa il nome è Paolo, di cui Girolamo ha scritto la vita: ma fin dal IV secolo sono stati sollevati vari dubbi sulla realtà storica di lui, proprio per il carattere un po' romanzesco della biografia geronimiana. Storicamente sicura invece, anzi ben nota in molti particolari è la figura di Antonio, nato intorno alla metà del III secolo da agiata famiglia nel medio Egitto. A circa vent'anni, abbandonati i suoi e venduti i suoi beni, egli si ritirò prima nei pressi del suo villaggio, poi in località sempre più appartate, finendo per stabilirsi nel deserto fra il Nilo ed il Mar Rosso, dove rimase fino alla morte, avvenuta verso il 350. Antonio si muoveva raramente, solo per visitare i suoi discepoli, che si erano raccolti in luoghi non distanti, in parecchie celle lungo la valle del Nilo, o, in due occasioni, per confortare i cristiani arrestati nell'ultima persecuzione e per dare il suo appoggio morale ad Atanasio nella sua dura lotta contro l'arianesimo. Non era sacerdote e nemmeno chierico, ma molte persone si rivolgevano a lui per consiglio, che egli dava nella sola lingua che conosceva, il copto.

Antonio ebbe numerosi imitatori, di cui conosciamo la vita attraverso varie fonti, raccolte per lo più nelle *Vite dei Padri*,

volgarizzate in parte nel Trecento dal Cavalca: esse raccolgono le vite di S. Paolo, di S. Marco, di S. Ilarione, scritte da Girolamo; altre vite di eremiti; la *Storia dei Monaci*, traduzione di Rufino di un testo greco della fine del IV secolo; collezioni di detti dei Padri; la *Storia Lausiaca* di Palladio (racconti dedicati a Lauso, ciambellano di Teodosio II, nel 420), ed altre opere. Più importante, per la conoscenza della vita eremitica, è la *Vita di S. Antonio*, scritta da Atanasio e da lui diffusa in Occidente durante il suo primo esilio: l'entusiasmo destato da quest'opera ha trovato un'eco vivace nelle *Confessioni* di Agostino.

Le *Vite dei Padri* abbondano di particolari romanzeschi, degni dei viaggi di Gulliver: strani prodigi con cui gli asceti affermano il loro dominio sulla natura. Innegabile però è il fondo storico, confermato ai nostri giorni in modo sorprendente. In genere, gli eremiti conducevano una vita durissima, che costituiva un'autentica sfida al fisico umano, ed era possibile solo nel clima caldo e secco dell'Egitto, ma provocava talora forti reazioni della natura compressa, che andrebbero studiate in chiave psicologica moderna.

La perfezione era considerata soprattutto come penitenza fisica: di qui la tendenza a prestazioni record, a notevoli singolarità. Non mancava però una sincera pietà, nutrita di preghiera, di partecipazione ai sacramenti, di umiltà, di pazienza, carità, amore al lavoro. Molti detti dei Padri attestano la loro profonda vita interiore, e insieme una buona psicologia. Nell'insieme, si trattava di una tendenza alla perfezione un po' rozza e barbara, o meglio un po' infantile, ma sincera, come del resto non è difficile riscontrare in qualche santo di età posteriori, al momento della sua conversione e dell'abbandono del mondo.

Queste tendenze si conservano quasi intatte con *Pacomio*. Licenziato dal servizio militare, restò tre anni sotto l'eremita Palemone, poi fondò verso il 320 una piccola comunità nell'alto Egitto. Presto i monasteri si moltiplicarono, sino a raggiungere nove conventi maschili e due femminili. La novità essenziale introdotta da Pacomio era la vita comune sotto un abate, col vantaggio rispetto alla vita eremitica di un'edificazione reciproca, di un maggiore equilibrio e di un ulteriore sacrificio attraverso l'ubbidienza. Accanto alla preghiera, il lavoro occupava ora buona parte della giornata. I monasteri pacomiani possono essere anzi considerati come campi di lavoro, più che vere e proprie abbazie. Questo spiega lo straordinario afflusso di reclute, decine e decine di migliaia; per alcuni fellahin egiziani, tutto sommato, era più conveniente lavorare sotto un abate, che correre il rischio di vedersi spogliati di tutto dai curiali romani. La regola pacomiana conservava ancora dei tratti pericolosi: potere discrezionale dell'abate, che poteva applicare pene durissime per colpe leggere (l'abate Scenute uccise di sua mano un monaco colpevole di una lieve bugia e di un furto), i monasteri erano troppo numerosi, troppa importanza era ancora data alle mortificazioni fisiche, come se la perfezione consistesse in una conquista materiale.

Si deve a *Basilio* in Asia Minore alla fine del IV secolo un ulteriore progresso nella concezione della vita monastica, che rimediava ai difetti dell'organizzazione pacomiana. Alla base della vita religiosa è posta ora l'ubbidienza: la perfezione non è più considerata come uno sforzo fisico, ma come il sacrificio della propria volontà. L'ubbidienza diviene così la prima virtù, nel senso che assicura il conseguimento di tutte le altre. La regola (vari scritti a uso dei monaci, a forma di domanda e risposta, senza ordine sistematico), modera le penitenze, prescrive un moderato lavoro, assicura garanzie contro eventuali abusi dei superiori, sottolinea il valore dell'esempio e della collaborazione di tutti nella conquista della perfezione.

Se Basilio avviava la vita di perfezione verso un giusto equilibrio, altri, sempre in Oriente, non resistettero alla tentazione di eccessi singolari, comprensibili solo in quel particolare clima storico. Gli *stiliti* — la cui vita è attestata da troppe testimonianze sicure per potervi dubitare — passavano tutta la loro vita o almeno lunghi decenni su una colonna, alta sino a 16 o 17 metri, alla sommità della quale era stata collocata una piattaforma di due metri quadrati. Il primo stilita fu S. Simone il Vecchio, morto nel 459, che passò 30 anni su una colonna presso Antiochia. Egli trovò un imitatore in Daniele (m. 493), in Simone il Giovane, e in altri stiliti, fino al secolo VII. L'eccentricità, la tendenza all'estremismo tipica degli orientali, una misteriosa ispirazione dello Spirito Santo, può spiegare questa eccezionale forma di vita. Il criterio fondamentale per riconoscere la genuinità del carisma restava però, ieri come oggi, lo stesso: una sincera umiltà, un sano equilibrio psicologico che si manifestava anche nel discernimento degli spiriti, e soprattutto la sottomissione alla gerarchia. Simone il Vecchio, ricevuto da parte del vescovo l'ordine di abbandonare la sua colonna, senza esitare si dispose a scendere. La prova era riuscita: il vescovo non volle sovrapporre la sua iniziativa a quella dello Spirito Santo, ed autorizzò lo stilita a continuare nella sua strada. In

effetti, i monaci orientali non avevano sempre dato prova di grande disciplina e il canone 4 del Concilio di Calcedonia li sottopose al vescovo, obbligandoli insieme a restare nel monastero, senza occuparsi di affari secolari. Il racconto, conservatoci da un solo autore ed ignorato dagli altri testi contemporanei, è con ogni probabilità leggendario, o meglio esso riferisce in uno stile esuberante e fantasioso una realtà più semplice e più autentica: l'evoluzione dell'atteggiamento della gerarchia locale, inizialmente fortemente prevenuta, poi ricredutasi davanti al reale equilibrio psichico e al forte « sensus Ecclesiae » di Simone il Vecchio. E' certo comunque che monaci egiziani inviarono allo stilita una lettera di scomunica, poi ritirata davanti ad una più completa conoscenza dei fatti.

In Occidente, il monachesimo si diffuse solo in seguito alla conoscenza della vita di Antonio scritta da Atanasio. Troviamo vari eremiti nelle isolette del Mediterraneo, sulla costa della Toscana, la Capraia e la Gorgona: essi destano la collera e il disprezzo di Rutilio Namaziano, nel suo viaggio di ritorno da Roma in Gallia all'inizio del V secolo. Più frequenti però erano le comunità di cenobiti, che davano larga parte della loro vita allo studio ed alla carità: a Vercelli con Eusebio, a Nola con Paolino, soprattutto a Roma, sotto la guida di Girolamo, che difese l'ideale della vita consacrata contro detrattori come Vigilanzio, Elvidio, Gioviniano, lo divulgò con le vite di Paolo, Malco, Ilarione, lo realizzò a Roma prima, a Betlemme poi. Dall'Italia il movimento raggiungeva in tal modo di nuovo il suo punto di partenza, l'Africa e l'Asia, con Girolamo, e con Agostino, che a Ippona istituì una forma di vita comune, e più tardi, intorno al 423, dettò, nella lettera 211, le basi di una regola molto equilibrata, atta a praticarsi in diversi generi di vita, e che per questo esercitò un notevole influsso su vari istituti religiosi medioevali.

8.3. La seconda ondata: lerinese

Intanto la vita religiosa aveva raggiunto la Gallia. Il monaco più noto è senz'altro Martino di Tours. Nato nel 316, in Pannonia, prestò dapprima servizio nell'esercito romano, a diciotto anni ricevette il battesimo, poi divenne esorcista presso Ilario di Poitiers, eremita nell'isola Gallinaria, monaco, e da ultimo alla fine del IV secolo, per quasi un trentennio, resse la diocesi di

Tours. Anche da vescovo cercò di conciliare i doveri della cura pastorale con la vita monastica, che promosse in Gallia, in Spagna, in Britannia. Da un eremo in cui era vissuto a lungo, si sviluppò più tardi il monastero di Marmoutiers (Maius Monasterium). Nella Gallia meridionale, S. Onorato, vescovo di Arles, fondò intorno al 410 a Lerinum, presso Nizza, un altro monastero famoso, da cui uscirono molti vescovi (secondo un tratto caratteristico della vita monastica occidentale). Poco dopo, Cassiano, che aveva ricevuto la sua prima formazione in un convento di Betlemme ed era stato dieci anni presso gli anacoreti egiziani, fondò a Marsiglia due monasteri, divenendo così il ponte fra il monachesimo orientale e quello occidentale. La sua dottrina, anche se non del tutto esente da un certo semipelagianesimo, dà però il giusto peso all'amore nella ricerca della perfezione. Nella prima metà del sesto secolo, Cesario di Arles (m. 542) dettò eccellenti regole per monaci e monache: rigidissimo per quanto riguarda la clausura, i digiuni, l'ufficiatura, la proprietà privata, egli non dimentica l'ubbidienza e la carità.

Lerinum divenne non solo un cenacolo di vescovi, ma anche di scrittori. Di lì uscirono Salviano di Marsiglia, Fausto di Riez, Vincenzo di Lerinum, noto soprattutto per la sua concezione così attuale e viva sull'evoluzione del dogma, che distingue tra cambiamento e progresso.

I regolamenti erano diversi a seconda dei monasteri. Notevole era l'uso di accettare fanciulli per iniziarli alla vita religiosa, ispirata anche da alcuni episodi del Vecchio Testamento, come quello di Samuele, e dalla larga estensione della patria potestà. Si distinguevano così oblati o donati, e conversi, che entravano in monastero in età matura. Tuttavia l'obbligo per il giovane oblato di entrare in monastero, si diffuse solo nel secolo VII, e, malgrado la prescrizione contraria di Gregorio Magno, favorevole all'ammissione in monastero solo dopo i diciotto anni, fu accolto nel diritto canonico, secondo il principio, espresso per la prima volta nel sinodo di Toledo del 633: « Il monaco è reso tale o dalla devozione del padre o dalla propria professione »: « monachum aut paterna devotio aut propria professio facit ».

8.4. La terza ondata: irlandese

Da Lerinum la vita monastica salì in Irlanda con Patrizio. Nato in Bretagna, a sedici anni era stato rapito in Irlanda: fuggito in patria, studiò in Gallia a Lerinum ed a Auxerre, venne

consacrato vescovo, e, chiamato da sogni profetici e da visioni misteriose, ritornò in Irlanda, dove lavorò per circa trent'anni con risultati superiori ad ogni speranza. Alla sua morte tutta l'isola non solo era cristianizzata, ma aveva ricevuto un'impronta profondamente monastica. Ai monaci infatti era affidata la cura pastorale normale, i vescovi stessi erano abati o erano sottomessi agli abati, i monasteri costituivano il centro di tutta la vita, anche di quella culturale. Si spiega così come le saghe, che altrove parlano di re e di battaglie, in Irlanda raccontino di viaggi favolosi compiuti dai missionari irlandesi in lontani paesi, di Messe celebrate su un'isola, emersa dal mare, che si rivela poi per una balena. Il monachismo irlandese era infatti contrassegnato anche dalla straordinaria mobilità, dovuta non solo allo spirito ascetico, ma all'inclinazione nativa, ed allo zelo missionario. I monaci irlandesi, che avevano ricevuto il cristianesimo dal continente, si rivelarono presto fra i più attivi missionari dell'Europa centro-settentrionale.

Il più famoso dei monasteri irlandesi è quello di Bangor presso Belfast. Di lì nel settimo secolo (il periodo del massimo splendore dei monasteri irlandesi) partì S. Colombano con i dodici compagni. Egli predicò in Bretagna, in Borgogna poi in Svizzera (dove fondò il monastero di S. Gallo), in Italia (dove fondò il monastero di Bobbio vicino a Piacenza, che costituì uno dei centri dell'evangelizzazione dei Longobardi). La regola di S. Colombano era staordinariamente rigida (anche piccole mancanze erano punite con penitenze fisiche), e per questo a poco a poco fu sostituita con quella di S. Benedetto. In tal modo l'opera di S. Colombano, cronologicamente posteriore a quella di S. Benedetto, può essere considerata come un preludio all'ondata benedettina, che, iniziatasi prima, si sviluppò e si diffuse posteriormente alle fondazioni irlandesi nel continente.

8.5. La quarta ondata: benedettina

Nato a Norcia verso il 480 da nobile famiglia, Benedetto iniziò i suoi studi a Roma, ma si ritirò presto ad Affile poi a Subiaco come anacoreta « scienter nescius et sapienter indoctus » (« saggiamente privo di scienza, e sapientemente indotto », secondo l'acuto gioco di parole di S. Gregorio Magno nei *Dialoghi*, ricostruzione agiografica, senza preoccupazioni critiche, della vita di Benedetto). Dopo un primo sterile tentativo di riforma in un

monastero di Vicovaro, Benedetto tornò a Subiaco e raccolse in dodici monasteri le persone che aspiravano ad una vita monastica sotto la sua direzione. L'ostilità del clero locale lo costrinse ancora una volta ad allontanarsi; così nel 529 raggiunse Cassino ove edificò un monastero secondo un piano lungamente vagheggiato e dove morì il 21 marzo 543.

Merito precipuo di Benedetto, come osservò già Gregorio Magno, fu la composizione della *regula monachorum*, « discretione praecipua, sermone luculenta », cioè pervasa da un senso di moderazione e chiara nella sua forma letteraria. Il santo si servì nella composizione delle precedenti regole monastiche, e in particolare nei primi capitoli seguì da vicino la *Regula Magistri*, probabilmente composta nell'ambiente monastico della Gallia meridionale, nei primissimi anni del sec. V, pur penetrando tutto di un nuovo spirito. La regola vuole essere un insieme di norme spirituali e un primo orientamento per la vita del monastero, « ad coenobitarum fortissimum genus disponendum » secondo norme sue proprie. E' sottolineata energicamente l'autorità dell'abate, delineata secondo quella del Vescovo, che può punire i monaci disubbidienti anche con pene corporali, ma deve esercitare il suo ufficio con spirito paterno, ascoltando eventualmente il parere di tutta la comunità (compresi i più giovani), dalla quale viene eletto. L'abate è quindi più simile al *pater familias* romano che ad un signore feudale. Da parte dei monaci deve corrispondere l'ubbidienza, la virtù più necessaria al monaco, come la via più sicura per salire al Signore (« ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseras »: per ritornare con l'ubbidienza a Colui da cui ti eri allontanato con l'inerzia della disubbidienza). Essenziale è per il monaco la stabilità nell'abbazia in cui è entrato, che si opponeva alle tendenze di troppi religiosi, inclini ad una vita girovaga senza un'occupazione fissa e senza il freno di un'autorità. Minuziose prescrizioni regolano l'accettazione dei candidati, ammessi nel monastero solo dopo un anno di prova, e dopo la promessa pubblica di stabilità e di conversione dei costumi e di ubbidienza (la castità e la povertà sono implicite).

Il monastero di S. Benedetto è anche materialmente un vasto organismo: somiglia alla villa romana, e possiede tutto il necessario per una larga autonomia materiale, anche per evitare al massimo ogni occasione per i monaci di uscire da esso (« Omnia necessaria, id est aqua, molendinum [mulino], hortus, pistrinum [forno] vel artes diversae intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foras »). La povertà resta

però sempre alla base della vita del monaco, che deve rinunziare a tutto quello che possiede, anche alle sue vesti, che divengono proprietà del monastero. S. Benedetto mostra però una larga moderazione per le necessità dei religiosi, sia nel vitto che nel sonno, di otto ore in tutto, senza l'interruzione notturna.

Fine principale del monaco è l'*opus Dei*, cui tutto il resto è subordinato (« Nihil operi Dei praeponatur »). All'ufficio divino, regolato minuziosamente, è congiunta anche la preghiera personale, cioè la lettura meditata della Scrittura. Oltre che all'orazione, i monaci si dedicano al lavoro, svolto sia nei campi che in casa, per le diverse necessità: « Allora saranno veramente monaci, se vivranno del lavoro delle proprie mani, come i nostri Padri e gli Apostoli. Tutto però si faccia con moderazione, per non scoraggiare i pusillanimi ». I rozzi e gli incapaci devono lavorare anche la domenica, per non restare oziosi. La lettura e l'ufficio esige la presenza dei libri sacri, e la necessità di insegnare a leggere porterà allo sviluppo dell'attività letteraria dei monaci.

Un ultimo punto da segnalare nella regola: la cura della ospitalità: « Tutti gli ospiti che giungono siano accolti come Cristo »: i monasteri devono avere una foresteria e l'abate deve mangiare con gli ospiti. Sarà un punto molto sviluppato nei monasteri benedettini.

Montecassino fu distrutta dai Longobardi intorno al 580, nuovamente alla fine del sec. IX, e nella metà del Trecento per un terremoto: onde il motto « succisa virescit », ossia « recisa rivive ». I monaci ripararono a Roma, dove la Regola venne conosciuta e appoggiata dai Pontefici, soprattutto da S. Gregorio, che la raccomandarono anche per il suo spirito di moderazione. Gradualmente, verso la metà del sec. VIII, la regola benedettina finì per prevalere nei monasteri occidentali, e Benedetto divenne così « monachorum omnium occidentalium caput et sospitator » (difensore). Tutti i vari rami di monaci occidentali, anche quelli sorti in seguito, ad eccezione forse dei Certosini, accolsero e praticarono la regola di Benedetto.

In Italia, fra le abbazie più famose oltre, naturalmente, Cassino, ricordiamo S. Vincenzo al Volturno, Nonantola, Pomposa, S. Salvatore di Monte Amiata, S. Salvatore di Rieti, Farfa, fondata nel sec. VI, scomparsa e riaperta alla fine del sec. VII. Fuori d'Italia, i benedettini si diffusero nel sec. VII in Inghilterra con Agostino di Canterbury.

8.6. La quinta ondata: cluniacense

Il feudalesimo influì in modo negativo nella vita di molti monasteri, col sistema delle chiese proprie (erette e fondate da un laico che ne nominava il titolare: vari monasteri erano considerati chiese proprie), e con la istituzione di abati commendatari (laici od ecclesiastici che ricevevano il titolo di abate, con il diritto di disporre a proprio vantaggio della maggior parte delle rendite del monastero e di nominare un priore che dirigesse effettivamente i religiosi). La decadenza dei monasteri era del resto un caso speciale di un fenomeno più vasto, il generale asservimento della Chiesa al potere laico. Solo rompendo queste catene, riacquistando la propria indipendenza, la Chiesa poteva risollevarsi, liberandosi dai vescovi, dai prelati, dagli abati mondani e talora concubinari. La riscossa si iniziò proprio quando la crisi sembrava non avere più vie di uscita, all'inizio del secolo X, e partì da Cluny (a 80 km a Nord di Lione, a una quindicina di km da Taizé) dove nel 910 il duca Guglielmo d'Aquitania fondò un monastero. Riallacciandosi ad alcuni precedenti tentativi benedettini, come quello di Benedetto di Aniano nella Francia meridionale nella prima metà del secolo IX, Cluny voleva rinnovare in pieno lo spirito del fondatore, rivendicando un'assoluta indipendenza dal potere feudale, fosse pure quello del vescovo, e accentuando la segregazione dal mondo e il posto dell'ufficio divino nella vita del monaco. Per assicurare l'indipendenza del monastero dai laici, Guglielmo d'Aquitania aveva donato il monastero ai principi degli Apostoli Pietro e Paolo, lo aveva messo cioè sotto le dirette dipendenze del Papa, rinunziando irrevocabilmente per sé e per i suoi successori ad ogni diritto sull'abbazia, e cercando di proteggerlo dall'ingerenza di altri feudatari. Si compiva così un passo decisivo nella via dell'esenzione dei monasteri dalla giurisdizione degli ordinari locali. Se questo fatto ha un certo interesse nell'evoluzione del diritto dei religiosi, più importante era la conseguenza immediata: una reazione decisa contro il sistema delle chiese proprie. Che importava, se a Roma in quel periodo i Papi erano tutt'altro che esemplari? Solo stringendosi a Roma si poteva trovare la forza sufficiente per resistere all'invadenza laicale (il fenomeno si ripeterà più volte nella storia seguente). Per quanto riguarda il secondo aspetto, Cluny aumentò il tempo dato all'ufficio, fino a renderlo quasi l'unica occupazione dei monaci, con conseguenze positive (splendore della liturgia comunitaria, vita di ininterrotta preghiera), e negative (predominio della quantità sulla

qualità; ritualismo esagerato; soprattutto, abbandono del lavoro dei campi, con un declino dell'ideale di povertà, e con una sottovalutazione della preghiera personale; una certa cristallizzazione della regola che mantiene come immutabili pratiche ormai superate). Malgrado questi limiti, che si rivelarono solo col tempo, Cluny attraversò un periodo di grande fioritura, anche per il lungo governo dei primi abati, che assicurarono una continuità di tradizione.

Era inevitabile che chi si era sottratto all'influsso feudale, diffondesse quest'ideale di libertà ed indipendenza della Chiesa. Cluny divenne così l'anima della riforma della Chiesa, il centro di gravità della sua storia nei secoli X e XI: basta pensare che con ogni probabilità a Cluny soggiornò come monaco, sia pure per pochi mesi, Ildebrando di Soana, Gregorio VII. Il successo cluniacense ha due aspetti diversi: il moltiplicarsi di monasteri riformati secondo lo spirito di Cluny, che non solo ne abbracciano lo spirito, ma si riconoscono giuridicamente legati all'abbazia della Borgogna, come alla loro casa madre; l'avvento sul trono papale di vari Papi benedettini cluniacensi. Si può parlare di una vera ondata che da Cluny raggiunge rapidamente tutta la Francia, la Germania (Hirsau), l'Inghilterra, la Spagna, l'Italia (La Cava presso Salerno, Montecassino). Si tratta di una rete di circa 2.000 monasteri federati, di una specie di ordine, prima impossibile per la struttura monarchica dell'abbazia, raccolta tutta attorno all'abate: ovviamente, tutti i monasteri federati erano esenti. Daniel Rops con molta poesia parla di una cappa bianca che si stende sopra la Chiesa. Dalle abbazie confederate uscirono non solo Gregorio VII e Urbano II, ma anche Vittore III, Pasquale II, il fautore del più audace e radicale piano di rinnovamento spirituale della Chiesa in quegli anni, Gelasio III. In questo senso Cluny, che non prese mai parte direttamente alla lotta per le investiture, e seguitò a pregare per Enrico IV anche dopo la scomunica che gli era stata inflitta, deve essere considerata come il punto ideale da cui partì la lotta ingaggiata da Gregorio, continuata da Pasquale II, e conclusa da Callisto II.

8.7. La sesta ondata: nuove forme di vita contemplativa

Accanto ai circoli monastici, nuove forme di vita contemplativa danno un forte stimolo alla riforma della Chiesa. In genere, esse cercano di unire i vantaggi di un'assoluta segregazione dal mondo con l'ubbidienza e la vita comune. Alla vita

quasi eremitica nelle celle, fa riscontro la preghiera e, talora, anche il pranzo in comune. Si riallacciano alla regola benedettina, come già i cluniacensi, ma con nuovo spirito, i *Camaldolesi*, fondati da San Romualdo all'inizio del sec. XI a Camaldoli presso Arezzo, ed i *Vallombrosani*, istituiti da S. Giovanni Gualberto nello stesso torno di tempo a Vallombrosa, nella stessa zona della Toscana. Alla cerchia di S. Romualdo si può in qualche modo collegare S. Pier Damiani, priore di Fonte Avellana, non lungi da Urbino, entusiasta panegirista di S. Romualdo ed organizzatore di una congregazione eremitica di ispirazione camaldolese, uno dei più attivi collaboratori di Gregorio VII.

Più originali, ma sempre nella scia di S. Benedetto, furono i Certosini, fondati da Bruno di Colonia qualche decina d'anni più tardi, alla fine del secolo XI. La vita mondana dell'arcivescovo di Reims indusse Bruno a lasciare del tutto il mondo, ed a praticare una vita solitaria ed austera. Dopo la prima fondazione a La Chartreuse, nei monti vicini a Grenoble, tuttora lontani dal traffico, allora del tutto impervii e quasi selvaggi, una nuova Certosa sorse quasi agli antipodi, sulle aspre montagne calabresi, dove S. Bruno morì. Per la fatale mescolanza di religione e politica, sempre visibile nella storia, la fondazione calabrese era dovuta anche alla preoccupazione dei nuovi padroni del Mezzogiorno d'Italia, i Normanni, di opporre all'influsso bizantino — fino allora assai forte nel Sud e operante anche attraverso i numerosi monasteri basiliani, orientati spiritualmente e forse anche politicamente verso Bisanzio — un monachesimo di pretto stile latino. La regola certosina, scritta dal quinto priore della grande Certosa, all'inizio del secolo XII, impone il perpetuo silenzio, l'astinenza quasi completa dai cibi di carne e la divisione del tempo fra preghiera e lavoro. Le celle dei monaci sono per lo più piccole, addossate ad un chiostro, ad una certa distanza fra loro e circondate da un piccolo orto. Data la grande austerità, l'ordine non ebbe mai una vasta diffusione: al tempo della sua massima fioritura, nel Trecento, esso contava 180 case, fra cui dodici monasteri del ramo femminile. A buon diritto i Certosini si vantano ancora del motto, che risale a Innocenzo XI: « Carthusia numquam reformata, quia numquam deformata »: la Certosa non ebbe mai bisogno di riforme, perché non ha mai subìto decadenze! Oggi tuttavia edifici ingenti come la Certosa di Calci presso Pisa, sono stati abbandonati di recente, e probabilmente l'ordine dovrà presto lasciare altre case, anche se è improbabile che scompaia, perché la sua missione è tutt'altro che esaurita.

8.8. La settima ondata: i canonici regolari

Nel Medio Evo non si può certo parlare di una crisi numerica del clero. Di preti ce n'erano fin troppi, ma la loro formazione intellettuale era piuttosto scadente: solo l'uno per cento frequentava scuole regolari, il resto studiava da sé o non studiava affatto. Molti erano cappellani dei feudatari, e si contentavano di dire la Messa. All'educazione della gioventù, alla cura del popolo, non si pensava troppo. A confronto coi monaci, il clero secolare appariva difettoso ed era poco stimato. La riforma del sec. XI si propose, sì, come uno degli obiettivi principali il miglioramento del clero dedito alla cura d'anime, ma i suoi protagonisti erano tutti usciti dai monasteri, e non pensarono alla possibilità di sollevare il livello del clero secolare mediante seminari o istituzioni affini, come invece si cercò di realizzare nel Cinquecento. Sembrò allora che l'unica via possibile fosse la introduzione della vita comune fra i sacerdoti, con l'obbligo di osservare i consigli evangelici. Il pensiero dopo tutto non era nuovo, era stato praticato già da Agostino e da Eusebio, e più tardi erano sorte anche delle regole per questi sacerdoti; ma la realizzazione era stata sempre imperfetta e assai limitata. Il sinodo Lateranense del 1059, sotto Nicolò II (notevole anche per la sua decisione relativa all'elezione del Papa riservata ai cardinali), dette nuovo impulso alla iniziativa. Sorsero in molte cattedrali comunità di sacerdoti che praticavano i tre voti, e in vari casi i capitoli aderirono all'ordine dei premonstratensi, che si andava evolvendo verso la cura d'anime. I sacerdoti che accettarono questa forma di vita, vennero chiamati canonici regolari: canonici, che allora significava semplicemente chierico incardinato in una diocesi, vivente quindi secondo i canoni, distinti dai chierici vaganti, addetti ad una chiesa privata; regolari, cioè viventi in comune secondo una regola. Pier Damiani, uno dei promotori della riforma, avrebbe desiderato che tutti i sacerdoti divenissero monaci: si mirava ad un ideale fin troppo alto, contenti poi di realizzare qualcosa. Effettivamente un numero considerevole di sacerdoti aderì all'iniziativa. Naturalmente la regola benedettina non era adatta a sacerdoti dediti alla cura pastorale, e si preferì ispirarsi alla regola di S. Agostino. Sorsero così a poco a poco alcune congregazioni di canonici regolari, come i premonstratensi ed i canonici regolari lateranensi. Oggi essi sono ridotti di numero, anche in seguito alla laicizzazione che li ha particolarmente colpiti alla fine del Settecento, e per il nuovo livello acquistato dal clero secolare, che rende praticamente inutile la loro presenza: allora essi hanno svolto una missione di prima importanza. Alla fine del secolo XII i premonstratensi avevano oltre mille abbazie, da cui usciva un clero addetto alla cura pastorale veramente all'altezza del suo compito e perciò rispettato. (Vale la pena di osservare che tornerà più volte nella storia della Chiesa l'anelito ad una maggiore perfezione nel clero secolare, e affiorerà il problema, variamente risolto, se questo sia possibile solo raccogliendolo in forma di autentica vita religiosa, o conservandogli il carattere di sacerdote secolare).

8.9. L'ottava ondata: i cistercensi

I limiti intrinseci alla riforma cluniacense si erano fatti più evidenti col tempo, e provocarono una decadenza del movimento. Oltre tutto, Cluny aveva finito col pretendere quasi di monopolizzare il monachesimo, di dirigere tutte le istituzioni monastiche, guardando con malcelato disprezzo quelle che seguivano un'altra via. Alla decadenza di Cluny (le cui rovine, proprio nelle vicinanze di una nuova forza religiosa, Taizé, destano nel visitatore singolari riflessioni), fece quasi da contrappeso il rapido sviluppo dei Cistercensi. Citeaux presso Digione, fondata alla fine del sec. XI, ricevette la sua forza definitiva da Stefano Harding, che ne compose la regola dal nome significativo, *Charta Caritatis*, e dall'arrivo di un candidato di eccezione, Bernardo di Chiaravalle. Stefano e Bernardo vollero ritornare alla lettera della regola benedettina, sacrificata a Cluny alla solennità della liturgia: non si trattava però di un inopportuno arcaismo, ma della salvezza di alcuni elementi fondamentali, soprattutto della povertà e dell'equilibrio fra preghiera e lavoro. Si sottolineava perciò la semplicità in tutto il monastero, anche nella chiesa annessa, si inculcava il lavoro manuale, e la rinunzia a possedimenti o altri redditi fuori del monastero. La liturgia era abbreviata: l'intero ufficio recitato a Citeaux durava meno della sola ora di prima cantata a Cluny. Da un punto di vista più strettamente giuridico, la *Charta Caritatis* delineava un organismo unito in una vera congregazione monastica, dove però, a differenza di Cluny, la autorità risiede più nel capitolo generale che nell'Abate Primate, assistito del resto dagli abati delle prime quattro abbazie che sono derivate da Citeaux. Pure diminuita è l'esenzione nei confronti dell'ordinario locale.

Anche i cistercensi ebbero una grandissima diffusione: alla

metà del Trecento essi contavano circa 600 abbazie, in Francia, Irlanda, Germania, Italia (Casamari, Fossanova). Se i cluniacensi dominano la storia della Chiesa nei secoli X e XI, i cistercensi ebbero il loro apogeo nei secoli XII e XIII. Essi contribuirono con il loro lavoro al dissodamento di terre incolte nella Polonia e nella Germania orientale, ma si resero benemeriti soprattutto per l'incremento al culto della Vergine e all'umanità di Cristo (S. Bernardo), per l'esempio di povertà e di fedeltà alla Santa Sede. Dal secolo XIV cominciò il lento declino, dovuto anche al rilassamento della rigida povertà iniziale. Fossanova è oggi in mano di altri ordini, mentre l'istituto si dibatte fra la necessità di restare fedele allo spirito delle origini, e quella di adattarsi ai tempi: non sembra del tutto felice e rispondente allo spirito genuino della fondazione, la tendenza ad assumere cura d'anime in parrocchie e la formazione di giovani nei collegi.

8.10. La nona ondata: gli ordini cavallereschi

Questi istituti, ben diversi da quelli che abbiamo fin qui considerato, sono un frutto delle crociate. Sorgono, in parte sotto l'influsso dei Cistercensi, per proteggere i pellegrini e difendere la Terra Santa, dove la minaccia islamica era sempre più grave, mentre le nuove leve di crociati si andavano via via assottigliando. L'ordine più antico fu quello dei *Templari*, cosiddetti perché avevano un'abitazione nel palazzo che si credeva eretto sul luogo dell'antico tempio di Gerusalemme. Erano divisi in tre classi: cavalieri, sacerdoti, e fratelli laici. Inizialmente molto poveri, ebbero poi uno splendido sviluppo, fino ad accumulare ingenti ricchezze, che destarono all'inizio del Trecento l'invidia e la cupidigia di Filippo il Bello re di Francia. Essi avevano da tempo abbandonata la Palestina, caduta sotto i Turchi, quando Filippo il Bello con un cumulo di accuse per lo più infondate, strappò al debole Clemente V la loro soppressione. Contemporanei sono i *Giovanniti* o Ospedalieri, detti più tardi Cavalieri di Rodi e poi di Malta, dalle isole ove successivamente fissarono la loro sede, arretrando davanti all'avanzata islamica. Inizialmente, il compito prevalente, se non addirittura esclusivo, era stato l'assistenza agli infermi: a poco a poco si aggiunse ad esso, e finì per acquistare il sopravvento, l'esercizio delle armi. Parallelamente si operava una distinzione fra cavalieri armati e fratelli inservienti. *L'ordine teutonico* nacque durante la terza crociata,

dove l'elemento tedesco era presente in maniera assai forte, si sviluppò in modo analogo a quello degli altri due ordini, come caritativo e militare, ma conservò un carattere più nazionale dei Templari e degli Ospedalieri. Caduta la Terra Santa, si rese benemerito per l'evangelizzazione della Prussia Orientale, ma con il Cinquecento passò al luteranesimo e si laicizzò completamente.

Queste istituzioni non mancarono di meriti, ma erano troppo legate ai tempi in cui sorsero, per mantenere una profonda vitalità. Lo stesso si deve dire per altro dei Trinitari e dei Mercedari, sorti rispettivamente nel secolo XII e XIII per la redenzione degli schiavi.

8.11. La decima ondata: gli ordini mendicanti

All'inizio del Duecento, la società europea in genere e quella italiana in specie è in fermento: i comuni hanno rivendicato e difeso la loro indipendenza, la borghesia ha acquistato maggior potenza politica, i commerci si sono sviluppati favorendo il miglioramento del tenor di vita, lo sviluppo intellettuale ed artistico, ma anche l'aumento delle esigenze generali. L'afflusso delle ricchezze genera un certo materialismo pratico, e, per reazione, l'aspirazione ad una povertà più vicina a quella evangelica, che finisce in vari casi per opporsi alla gerarchia dando origine a varie sette eretiche. In questo contesto nascono gli ordini mendicanti, soprattutto per opera di S. Francesco e di S. Domenico.

Francesco (1182-1227), dopo una giovinezza spensierata, nel 1206 o 1207 rinunzia ai suoi beni, consegnando al padre, davanti al vescovo di Assisi Guido, le sue vesti (in una scena drammatica ma testimoniata da fonti sicure), presto raccoglie i primi discepoli, con i quali vive nella povertà e nella predicazione. Il movimento ha immediatamente una diffusione straordinaria, ma Francesco si sente sfuggire di mano la sua creatura e rinunzia al governo, pur dedicandosi alla stesura della regola definitiva, che doveva sostituire non solo la prima regola approvata da Innocenzo III nel 1209, essenzialmente un centone di testi evangelici, ma anche quella del 1221, dove l'elemento spirituale e ascetico predomina su quello giuridico. La regola del 1223 (redatta con l'aiuto del card. Ugolino de' Conti poi Gregorio IX) e approvata da Onorio III, risulta un compromesso fra l'ideale assoluto del santo e le necessità organizzative: Francesco è costretto a cedere.

Queste righe, attente al significato giuridico dell'evoluzione

della vita consacrata e piuttosto fredde, sfiorano appena l'immensa vitalità del movimento francescano, l'eco profonda che sollevò e solleva tuttora nella Chiesa. Effettivamente quell'uomo, mingherlino, scarno, vestito nel modo più povero, silenzioso, ma innamorato di Cristo sino alla follia, desideroso di rivivere nella sua carne la vita del suo Maestro, dall'abbandono gioioso di tutto alla ricostruzione della nascita di Cristo a Greccio, nel duro freddo della valle reatina, alle stimmate ricevute nell'aspra solitudine della Verna il 14 settembre 1224, due anni prima della morte, si imponeva in modo straordinario per il suo amore: amore a Cristo, ma anche a tutti i fratelli, a tutte le creature, a cui dà il nome di frate, dal lupo di Gubbio a Jacopa de' Settesoli, la sua corrispondente romana che invita al suo letto di morte perché lo assista e gli porti dei mostaccioli, quei mostaccioli che la nobildonna romana fabbricava così bene. Nel 1221 i frati sono già 5.000, e lo stupore dei contemporanei è cantato efficacemente da Dante. Ma proprio questa diffusione è la causa prima delle tensioni che sorgono necessariamente nel seno dell'ordine, provocando l'intimo martirio del santo, che si sente sfuggire di mano la sua creatura. E la stessa splendida basilica eretta in suo onore per volontà del suo successore, frate Elia, ad Assisi, può essere considerata entro certi limiti — checché sia dei tentativi di riabilitazione di frate Elia espressi fra l'altro in una polemica lapide accanto alla basilica — un tradimento dell'ideale del santo, vissuto per altro in piena fedeltà non solo da uomini di azione come Bonaventura ed Antonio, ma da mistiche come la prediletta Clara, e, durante tutto il Duecento, dai « terziari », che mirano ad un impegno profondamente cristiano nella loro condizione di laici: terziari furono, nel Duecento, santa Rosa da Viterbo, s. Margherita da Cortona, la b. Angela da Foligno, che, alla fine del secolo, nel distacco da tutte le cose (morte del marito e dei figli, incomprensioni, tenebre mistiche) raggiungeva una nuova profonda unione con le creature.

Negli stessi anni S. Domenico (1170-1234) divenuto gradualmente capo di una comunità di missionari diocesani, ottiene anch'esso l'approvazione di Innocenzo III, accettando la regola di S. Agostino opportunamente adattata con l'accentuazione della preghiera e della povertà, che, punto di partenza per Francesco, è un punto di arrivo per Domenico.

Nello stesso secolo si sviluppano i Carmelitani, evolutisi rapidamente dalla prima forma di vita di tipo eremitico in Oriente a quella comunitaria e mendicante in Occidente, i Servi di Maria,

gli Eremitani di S. Agostino, nati dalla fusione di varie congregazioni. All'inizio del Trecento, secondo calcoli attendibili, esistevano 50.000 francescani, 30.000 agostiniani, 12.000 domenicani.

Caratteristiche essenziali degli ordini mendicanti, che distinguono il frate dal monaco, sono la povertà, non solo individuale ma collettiva (non solo il singolo, ma nemmeno la comunità può possedere: in realtà la cosa solleva presto varie difficoltà pratiche, e finisce con Giovanni XXII all'inizio del Trecento); il notevole posto dato all'attività pastorale, e, di conseguenza, la rinunzia alla stabilità; la maggiore centralizzazione del governo, anche come contrappeso alla mobilità dei frati; l'istituzione di un terz'ordine, che chiama i laici a cooperare all'apostolato e mostra loro la possibilità di una vita perfetta nel loro stato.

E' merito grandissimo degli ordini mendicanti:

1) avere incanalato nella giusta direzione le aspirazioni confuse di molte correnti, mostrando che la pratica di una povertà integrale si poteva effettuare dentro la Chiesa, anche se questa proprio sotto Innocenzo III era all'apogeo della sua potenza e ricchezza, non opponendosi ad essa come i Catari, i Valdesi, gli altri eretici di quell'epoca. In questo senso, i mendicanti del Duecento si possono paragonare ai Trappisti o Cistercensi riformati, che hanno mostrato nel Seicento ai giansenisti francesi che il rigore più severo era compatibile con la piena sottomissione alla gerarchia;

2) di avere trasformato la cura pastorale: finora il monaco si appoggiava alla proprietà terriera, che formava la base di tutta la vita economica sociale e politica, viveva sempre nello stesso posto, aspettava coloro che volevano recarsi da lui, si imponeva col suo prestigio, era stimato e temuto più che amato. Il frate si adatta alle nuove condizioni della società; si distacca dalla proprietà immobiliare, che ha perduto l'importanza di una volta; più libero, può muoversi con maggior facilità; non aspetta che gli uomini si muovano verso di lui, ma va loro incontro; non vuole costringere, ma persuadere (di qui il largo posto dato alla predicazione); si rivolge al popolo, ai bambini, ai soldati, agli eretici, parlando anche fuori di Chiesa, nelle piazze: è amato più che rispettato;

3) di avere dato un nuovo forte impulso alla scienza, dentro e fuori le Università, e alla pietà (1).

(1) Un distico di ignota origine caratterizza così i vari istituti: Bernardus valles, montes Benedictus amabat, / oppida Franciscus, magnas Ignatius urbes.

La storia dell'ordine francescano nei secoli seguenti è una continua lotta fra le aspirazioni eroiche alla completa realizzazione dell'ideale di povertà, quale risulta dall'esempio e dalla regola di Francesco, e gli adattamenti inevitabili per l'incarnazione e la diffusione di questo ideale. Subito dopo la morte del santo, emergono nell'ordine tre tendenze: *i rigoristi*, fra cui i vecchi compagni di S. Francesco, e più tardi gli « spirituali »; *i fautori di una osservanza mitigata*, come Frate Elia; *i moderati*, come Antonio e Bonaventura. La controversia, che riguardava non solo il concetto e la pratica di povertà, ma l'opportunità degli studi e quindi i metodi di apostolato, si sviluppò già nella seconda metà del Duecento, ma ebbe il suo acme a metà del Trecento sotto Giovanni XXII, che finì per scomunicare il generale dell'ordine, Michele da Cesena. La tempesta si placò lentamente, ma gli animi erano divisi, e gradualmente si attuò una scissione in due rami indipendenti, Minori Osservanti e Conventuali, divenuta definitiva solo nel 1517 sotto Leone X. Giuridicamente, i minori osservanti devono essere considerati una ramificazione posteriore dall'ordine primitivo, ma in realtà essi sono l'espressione di una maggior fedeltà alla purezza delle origini (essi rientrano nel grande movimento dell'*Osservanza*, che si sviluppa dalla fine del Trecento all'inizio del Cinquecento, e investe non solo i Francescani ma i Domenicani, gli Agostiniani e vari altri istituti religiosi). Dai minori si staccarono poi, sempre per una tensione verso l'ideale assoluto della povertà, i Cappuccini, per opera di Matteo da Bascio: nel 1528 essi vennero riconosciuti come autonomi, ma solo nel 1619 raggiunsero la completa indipendenza.

Per completare questo tema, aggiungiamo un ultimo passo nell'evoluzione della vita religiosa, anche se posteriore; alle tre forme fondamentali di vita religiosa tipiche del Medio Evo (monaci, canonici regolari, mendicanti), nel Cinquecento se ne aggiunse una quarta, i chierici regolari: sacerdoti dediti alla cura d'anime, che deliberatamente abbandonano gli usi dei monaci e dei frati come incompatibili con una pastorale dinamica (chierici), ma abbracciano la vita religiosa come un mezzo che assicura all'apostolato maggiore efficacia e più alta perfezione (regolari). Essi non portano abito proprio, rinunziano al coro, si dedicano prevalentemente all'educazione giovanile, hanno una struttura più centralizzata: queste caratteristiche sono portate al massimo sviluppo nella Compagnia di Gesù, approvata nel 1541, ma appaiono negli altri ordini sorti nel Cinquecento: Teatini, Somaschi, Barnabiti, ecc. Come si vede, la vita religiosa ha subìto quello che si potrebbe chiamare uno spostamento verso sinistra, cioè una sempre

maggior apertura verso la vita attiva (dal minimo posto che essa occupava nei monaci, alla maggiore importanza che ottiene coi mendicanti, all'importanza decisiva che raggiunge con i chierici regolari). Un'evoluzione analoga, ma assai più lenta e difficile, si è avuta nella vita religiosa femminile (dove solo nell'Ottocento si è riconosciuta la compatibilità fra apostolato e vita religiosa: fino allora le religiose vere e proprie erano obbligate alla più stretta clausura).

Bibliografia di approfondimento

Nel mare di bibliografia relativo al monachesimo, ai fondatori, agli istituti religiosi, non vanno trascurati gli ottimi articoli del *Dictionnaire de Spiritualité* (per esempio *Antoine, Basile, Monachisme* ecc.), che danno anche una copiosa bibliografia.

In particolare: Cfr. anche due ottimi strumenti di lavoro: la *Biblioteca Sanctorum*, 10 voll., Roma Istituto Giovanni XXIII della Pont. Un. Lateranense, 1961-1965; e il *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma Ed. Paoline, 1973 ss, giunto ora col quinto volume proprio alla voce *Monachesimo*.

1) Le più antiche regole sono state raccolte da G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma Studium 1974 (dalle regole di Qumran, non cristiane, a quelle di S. Pacomio, S. Basilio, S. Agostino, Rabbula di Edessa, S. Cesario di Arles, oltre a due delle cosiddette Regole dei Padri, alla « Regula Magistri », ed a quella, da essa dipendente, di S. Benedetto. — Delle fonti relative ai padri del deserto sono state tradotte in italiano la *Storia Lausiaca*, di Palladio (Siena, Cantagalli, 1965). Altre fonti sono edite in francese (*Les sentences des Pères du désert. Les apophtegmes des Pères.* Introduction de dom L. REGNAULT, Traduction de dom DION et dom G. OURY, Abbaye Saint Pierre de Solesmes, 1966), e in italiano: L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, 2 voll., Roma Città Nuova 1975; la vita di S. Antonio scritta da Atanasio è stata edita ora in italiano con ottime introduzioni e commenti da Mondadori, Milano 1974.

2) Buona e vivace esposizione degli inizi del monachesimo e dei suoi sviluppi nel III volume del FLICHE - MARTIN. Sul monachesimo, cfr. anche P. COUSIN, *Précis d'historie monastique*, Tournai 1956; *Il monachesimo nell'alto Medio Evo*, Spoleto 1957; G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma 1961.

3) Su S. Benedetto in particolare, cfr. I. SCHUSTER, *Storia di S. Benedetto e dei suoi tempi*, Milano 1940, e i recenti *Studia benedectina*, Roma 1947.

4) Una sintesi rapida, dal punto di vista giuridico, è quello di J. CREUSEN, *De juridica status religiosi evolutione*, Romae 1948.

5) Sui canonici regolari, cfr. *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della settimana di studio della Mendola del 1958, Milano 1962.

6) Su S. Domenico, cfr. M. H. VICAIRE, *Historie de St. Dominique*, Paris 1957.

7) Su S. Francesco, cfr. le biografie di L. SALVATORELLI, 1926, di M. FACCHINETTI, Milano 1926, di J. JOERGENSEN, Assisi[2] 1966 (ultima edizione di un'opera

dell'inizio del secolo, rimasta classica). Troppo letteraria, a mio avviso, resta quella di M. Sticco, che pure ha raggiunto nel 1945 la 15. edizione. Belle anche se sintetiche pagine ha sul santo G. Penco, nella sua *Storia della Chiesa in Italia*, I, Milano Jaka Book 1978, pp. 370-381, che vale la pena di confrontare con M. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II, *Dalla caduta dell'impero romano al secolo* XVIII, Torino Einaudi 1974, pp. 735-791. Una sintesi storiografica: *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (*Convegni del centro studi sulla spiritualità medievale*, IX), Todi presso l'Accademia Tudertina 1971; importantissime: *Fonti francescane*: *Scritti e biografie di S. Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di Santa Chiara d'Assisi*, 2 voll. Assisi 1977 ([2]1978, in un volume). Cfr. *Laurentianum* 20 (1979) pp.165-185.

8) Sull'osservanza, cfr. M. Fois, *L'osservanza come espressione della Chiesa semper reformanda*, in *Problemi di storia della Chiesa dei secoli XV-XVII*, Napoli Dehoniane 1979, pp.13-107.

Tre temi di indagine, interessanti: 1) quello dei contrasti sorti nell'interno dell'ordine francescano, per cui si vedano le storie della Chiesa accennate nella breve bibliografia alla fine della I lezione; 2) l'autentica fisionomia di S. Francesco, che gli storici laici tendono a travisare come un semiribelle alla gerarchia (Salvatorelli) o almeno a presentare come un uomo privo di ogni senso della realtà (si pensi in questo senso anche alla presentazione di alcuni anni fa alla TV); 3) le cause profonde della evoluzione degli istituti religiosi che abbiamo accennato: prevalenza del diritto sul carisma iniziale, mancanza di selezione dei candidati, deviazione dal fine voluto dal fondatore, abbandono della povertà primitiva?

SOMMARIO DEL CAPITOLO 9

	Pag.
9. LA SCISSIONE FRA LA CHIESA ORIENTALE E QUELLA OCCIDENTALE	181
9.1. Caratteri generali della Chiesa greca e suo successivo distacco da Roma	181
9.2. L'iconoclastia	185
9.3. Le controversie sotto il patriarca Fozio	188
9.4. La rottura del 1054	191
9.5. Alcune osservazioni finali	195
Bibliografia di approfondimento	199

CAPITOLO 9

LA SCISSIONE FRA LA CHIESA ORIENTALE E QUELLA OCCIDENTALE

9.1. Caratteri generali della Chiesa greca e suo successivo distacco da Roma

Per molti secoli, almeno a partire dal VI secolo, la chiesa greca, sempre più staccata dall'Occidente, seguì un suo proprio cammino (1). Il distacco era favorito innanzi tutto dalla differenza di carattere: i greci erano portati alla teoria, erano orgogliosi della loro superiorità intellettuale, inclini alle sottigliezze, facili a indulgere a vizi contro natura; i latini si mostravano più pratici, positivi, cultori del diritto (anche se non si deve dimenticare che il codice di Giustiniano è stato elaborato in oriente, dove fu riscoperto dai giuristi medievali nel secolo XII), più sobri e moralmente, forse, tutto sommato, superiori. I greci disprezzavano i romani come barbari, i latini ricambiavano il disprezzo per la superbia greca. I greci sono fondamentalmente pessimisti, nonostante le apparenze contrarie, e anche per questo la loro religiosità è portata più alla fuga del mondo ed alla contemplazione, che all'azione per il rinnovamento cristiano del mondo. Naturalmente sarebbe pericoloso insistere in questi contrasti, perché si cadrebbe in una visione unilaterale della storia, dimenticando che molti dei punti rimproverati ai greci possono ritrovarsi anche nei romani: tuttavia è innegabile una forte diversità di carattere e di tendenze, che però da sola non avrebbe portato alla separazione, senza il concorso di un complesso di circostanze politiche.

(1) Cfr. Y. CONGAR, *Neuf Cent ans après. Notes sur les schisme oriental*, in *L'Eglise et les Eglises*, 1054-1954, *Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, I, Chevetogne 1954, pp. 3-95 (vigorosa sintesi sui fattori che contribuirono a dividere le due Chiese).

La diversità di lingua accentuava e favoriva la reciproca incomprensione: a Roma non si studiava più il greco, a Costantinopoli si ignorava il latino. Gregorio Magno, nonostante il lungo soggiorno nella capitale bizantina, non parlò mai il greco. Caratteristiche diverse mostrano anche il culto e la disciplina: in Occidente la Chiesa aveva subìto l'influsso del diritto germanico, e le leggi di Giustiniano esercitavano lo stesso influsso dei capitolari di Carlo Magno; in Oriente il diritto germanico restò sconosciuto, e gli stessi decreti dei Papi non ebbero sempre larga applicazione. Diverse erano le feste, i giorni di digiuno, l'abito ecclesiastico, le leggi matrimoniali (per es. i Greci proibivano il reiterarsi del matrimonio oltre un certo limite; i Romani, no).

La teologia orientale si era sviluppata rapidamente, anche per effetto delle controversie cristologiche, poi si era arrestata alle posizioni raggiunte nel VI e nel VII secolo. E' mancato un progresso organico della dottrina e della vita ecclesiastica verso nuove forme, e tutto si è limitato alla conservazione delle antiche strutture, dove facilmente l'individuo era soffocato. All'opposto, il pensiero occidentale aveva avuto uno sviluppo più lento, ma si era conservato più aperto ad un ulteriore progresso.

Riguardo al primato, la Chiesa orientale riconosceva, sì, una certa supremazia alla sede romana, ma non ne definì mai con chiarezza la natura e l'estensione, riducendola sostanzialmente a un primato di onore, e rifiutando energicamente le pretese romane di ingerirsi in questioni locali, attribuendo l'infallibilità alla Chiesa intera e non al Papa, ritenendo il governo monarchico contrario ai canoni ed alla tradizione. Secondo una tesi già nota nel sec. VI, sviluppata nel IX e formulata in modo completo nell'XI, l'autorità suprema della Chiesa risiede collegialmente nei cinque patriarcati: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme (teoria della pentarchia).

Si è esagerato in passato nell'accentuare il cesaropapismo bizantino, e nel presentare la chiesa orientale come priva di ogni indipendenza e di ogni dignità propria: in ogni modo, pur facendo le debite tare alle descrizioni della storiografia meno recente, non si può negare la tendenza degli imperatori dei secoli VI-VIII ad intervenire con mano pesante nelle questioni ecclesiastiche. Il vero problema è piuttosto un altro: in che misura la chiesa greca si adattava alle usurpazioni imperiali? Il Crisostomo, all'inizio del V secolo, Massimo il Confessore nel VII, Giovanni Damasceno nel sec. VIII, Teodoro Studita nel sec. IX sostennero vigorosamente l'indipendenza della Chiesa dallo Stato, e i monaci in genere, specie nella lotta iconoclasta, si mostrarono forti avversari delle ingerenze statali. Molti vescovi però appaiono succubi strumenti del volere imperiale, e il clero inferiore non brillava sempre per spirito di indipendenza. Ora, la dipendenza dall'autorità civile legava pericolosamente le sorti della Chiesa a quelle dello Stato, anche nell'ipotesi che esso, per motivi politici, si fosse opposto alla sede romana.

Non basta: il patriarca di Costantinopoli aveva mostrato già da tempo la sua ambizione, che non indietreggiava di fronte a mezzi poco chiari. Dopo le affermazioni del Concilio Costantinopolitano I del 381, che nel canone 3 aveva attribuito al patriarca della capitale orientale la precedenza sugli altri patriarchi orientali, benché più antichi, lasciandolo inferiore solo a Roma, il canone 28 di Calcedonia, come abbiamo già visto, attribuendo il primato romano ad un'origine puramente storica, stabiliva un precedente pericoloso, da cui si poteva dedurre la possibilità del trasferimento del primato da una sede all'altra secondo le circostanze. Più tardi, nella fine del VI secolo, il patriarca di Costantinopoli si arrogò il titolo di patriarca ecumenico: titolo « nefando ed arrogante », protestò Gregorio Magno, che per sottolineare il vero carattere dell'autorità volle da allora chiamarsi *servus servorum Dei*. Alla fine del secolo VII, nel 692, un sinodo tenuto nella capitale bizantina, nella sala del Trullos (cupola) del palazzo imperiale, detto perciò Trullano II (il Trullano I è il Concilio ecumenico VI, del 680), nei suoi cento canoni mostrò un'irriducibile avversione a Roma. Appaiono fin d'allora molte critiche a varie usanze (celibato ecclesiastico, digiuno nei sabati, nessuna proibizione di cibarsi del sangue), che ritorneranno periodicamente in seguito.

Più gravi tracce lasciarono le varie eresie. Da Metrofane a Metodio incontriamo 58 vescovi di Costantinopoli. Se in questa serie, non mancano santi, dotti, nomi gloriosi in questo o in quel campo, non mancano una ventina di eretici o difensori di eretici, mentre un'altra ventina è stata privata del suo ufficio dall'imperatore. Anche in questo caso, un difensore della causa bizantina potrebbe obiettare che nella lista dei Papi, nello stesso periodo, figurano molti antipapi, e che i santi possono avere un peso talora superiore a quello esercitato dagli eretici. Possiamo rispondere che, nel quadro che ora cerchiamo di delineare, decisivo è l'insieme degli elementi, non questo o quell'aspetto, che, preso isolatamente, non spiega adeguatamente il graduale distacco fra Oriente ed Occidente. D'altra parte è fin troppo evidente che a Roma i frequenti scismi (a partire dallo scisma di Acacio alla fine del

V secolo, durato 35 anni), le violenze morali inflitte da Giustiniano a Vigilio durante la controversia dei Tre Capitoli, perché egli aderisse alla condanna dei tre scritti voluta dall'imperatore, il martirio subito da Papa Martino I, morto in Crimea dov'era stato esiliato per il suo coraggio nel difendere l'ortodossia contro il monotelismo propugnato da Bisanzio, avevano generato un profondo malcontento e un'invincibile diffidenza verso le reiterate pretese greche.

Non dobbiamo poi dimenticare la situazione politica che avevano determinato le invasioni arabe e slave. In una cinquantina d'anni, fra il 640 ed il 690, i cavalieri di Allah si rovesciarono irresistibili sulla Palestina, la Siria, l'Egitto: i gloriosi patriarcati di Gerusalemme, Antiochia, Alessandria furono persi per sempre. Nel 718 Leone III Isaurico riuscì con difficoltà a respingere gli Arabi da Costantinopoli, ma l'Impero d'Oriente era ormai ridotto all'Asia Minore ed alla parte meridionale della penisola balcanica, e il suo compito essenziale, questione per lui di vita o di morte, era d'ora in poi la resistenza alle pressioni arabe nell'Asia Minore. Quasi nello stesso periodo, la parte settentrionale della penisola balcanica cadeva sotto il dominio di popoli slavi, che dal VI secolo premevano in quella direzione. Il nuovo assetto geopolitico ebbe due conseguenze inattese: sbarazzatosi senza volerlo dei suoi rivali più pericolosi, i patriarchi di Alessandria e di Antiochia, il vescovo di Costantinopoli divenne il capo incontestato della cristianità orientale. La distruzione delle cristianità illiriche frappose una barriera alle relazioni fra Costantinopoli e Roma, mentre l'avanzata araba, il predominio mussulmano nel Mediterraneo, creando per Bisanzio gravissime ed immediate preoccupazioni, alle quali Roma non era altrettanto sensibile, contribuì ad allontanare sempre più le due chiese. La rottura dell'unità mediterranea in seguito alle conquiste arabe è stata presa da alcuni storici (H. Pirenne) come la consumazione del processo di rottura del nuovo mondo con il mondo della romanità, e quindi come l'inizio del Medio Evo; per la storia della Chiesa l'avanzata araba ha un significato analogo, perché affretta e matura la rottura del mondo cristiano. Le due chiese giuridicamente sono ancora unite, ma Roma è protesa ormai verso il Nord, dove è in atto una efficace penetrazione missionaria, Bisanzio si volge atterrita verso il Sud, per prevenire ogni ulteriore minaccia.

Fra le due parti c'era una specie di Nomansland, di territorio di nessuno, la Bulgaria, dove l'una e l'altra cercavano di estendere il proprio influsso. L'estensione della giurisdizione immediata di Roma sulla Bulgaria, compiuta nella seconda metà del secolo IX

da uno dei più grandi papi medievali, Nicolò I, e l'invio di missionari romani in Bulgaria, sollevò a Bisanzio un profondo malumore, che accentuò l'avversione per Roma. Dvornik, uno dei migliori studiosi di questo periodo, che ha rinnovato completamente la storiografia su Fozio, attribuisce al fatto un'importanza decisiva.

Intanto Roma si era avvicinata sempre più ai Franchi, finendo con ricevere da questi le terre già bizantine dell'Esarcato, della Pentapoli e del Ducato Romano, e con il riconoscere a Carlo il titolo di Imperatore. L'alleanza così stretta coi Franchi e la nascita di un nuovo Impero, compromise le strutture civili e politiche fino allora esistenti, alle quali la Chiesa era strettamente associata: per Bisanzio Chiesa ed Impero costituivano due aspetti di una sola realtà, sì che tradire l'una equivaleva a rinnegare l'altra. Vivissima fu l'amarezza provata a Bisanzio contro chi si arrogava il titolo di imperatore, usurpando un titolo che spettava solo al sovrano di Costantinopoli e rompendo l'unità giuridicamente e moralmente fino allora esistita fra Oriente ed Occidente: ma non meno viva fu l'avversione concepita contro il papato romano, che aveva cooperato strettamente a questo misfatto. L'amarezza crebbe per l'intervento degli imperatori della Casa di Sassonia (Ottone I, II, III) a Roma e per il loro tentativo di conquistare l'Italia meridionale, sottraendola ai Greci.

9.2. L'iconoclastia

La lotta per il culto delle immagini non può essere propriamente considerata una lotta fra Oriente ed Occidente: essa è piuttosto una lotta interna della Chiesa greca, che difende la sua indipendenza contro l'invadenza statale, scrivendo in quest'occasione alcune delle sue pagine più belle. Tuttavia anch'essa contribuì ad accentuare il distacco fra Bisanzio e Roma, che soffrì varie rappresaglie imperiali per la sua difesa dell'ortodossia e fu così spinta a gettarsi fra le braccia dei Franchi.

Si discute tuttora sul vero motivo che determinò Leone III Isaurico a promulgare nel 726 e nel 730 due editti, ordinando la rimozione delle immagini, poi la loro distruzione: si trattava di un tentativo di piegare la potenza eccessiva dei monaci, veri capi spirituali del popolo, di impadronirsi dei loro beni, o semplicemente della pretesa ormai consueta dell'Imperatore di legiferare in materia religiosa? O era determinante il motivo dottrinale, l'opposizione al culto delle immagini, che una parte della Chiesa antica

aveva ereditata dalla Sinagoga, e che si era ravvivata nel sec. VII per influsso mussulmano? O, piuttosto, l'imperatore si preoccupava di eliminare gli abusi realmente connessi con il culto delle immagini e piuttosto diffusi? Probabilmente, tutti questi fattori ebbero la loro parte nella decisione imperiale. E' certo però che l'iniziativa non partì dall'imperatore, ma dai vescovi dell'Asia Minore.

Leone III applicò drasticamente l'editto del 730: le iconi furono rimosse dalle chiese, gli affreschi vennero cancellati, le vesti liturgiche con riproduzioni artistiche vennero confiscate, le reliquie bruciate. L'opposizione partì da Giovanni Damasceno, monaco di un convento di Gerusalemme, e da Germano, patriarca di Costantinopoli, che venne deposto, ma soprattutto dai Papi Gregorio II e Gregorio III, che, riuscito vano ogni ammonimento, in un sinodo romano colpirono con la scomunica la distruzione, la profanazione, il disprezzo delle immagini sacre. Leone III continuò imperterrito il suo cammino: represse una sommossa dell'esercito; arrestò, esiliò, mutilò, condannò a morte parecchi difensori delle immagini, fece confiscare i beni immobili che la Chiesa aveva in Sicilia, incorporò l'Italia meridionale, la Sicilia e l'Illiria al patriarcato di Costantinopoli.

Suo figlio Costantino V Copronimo convocò nella capitale un sinodo che si autodefinì ecumenico (siamo nel 754: l'anno stesso del patto di Kiersy: la coincidenza dei due avvenimenti è tutt'altro che fortuita!), scomunicò Germano e il Damasceno, definì idolatra il culto delle immagini e ne ordinò la distruzione.

Il governo, forte dell'appoggio dell'episcopato (e questo dimostra il forte vincolo che si era creato fra Chiesa e Stato, e il nesso che correva fatalmente fra l'indirizzo di questo e di quella) applicò i decreti con grande energia, distruggendo le immagini superstiti, anche se di grande valore artistico, e perseguitando i monaci che restavano l'unica forza all'opposizione: vari monasteri furono chiusi, alcuni monaci affrontarono il martirio, altri, in numero assai maggiore, abbandonarono l'impero.

Alla morte di Costantino, il figlio Leone IV Kazara assunse un atteggiamento più moderato: con una tattica applicata più volte in altre circostanze anche ai nostri giorni, egli non revocò le leggi, per non condannare espressamente la politica del padre, ma si astenne dall'applicarle: i monaci che erano stati cacciati o erano andati in esilio poterono tornare. Un cambiamento decisivo si ebbe però solo quando, con la morte del marito, l'imperatrice Irene assunse la reggenza per il figlio Costantino ancora minorenne. Il trionfo non fu facile: un sinodo convocato da Irene per restaurare il culto delle immagini fu disperso dai soldati della guardia imperiale rimasti fedeli alla memoria di Costantino V. Solo quando Irene poté assicurarsi il concorso di altre truppe fedeli, il concilio tanto atteso poté aver luogo a Nicea: fu il Niceno II, ecumenico VII, tenuto nel 787. I padri, che tennero le sedute sotto la presidenza nominale dei legati pontifici, cassarono le decisioni del sinodo del 754 (« synodus execrabilis », come lo aveva chiamato Stefano III), dichiararono che si poteva e si doveva tributare un culto di venerazione alle immagini di Cristo, della Madonna, degli Angeli e dei santi, poiché questa venerazione è diretta non all'immagine stessa, ma a colui che esse rappresentano.

In Occidente, Carlo Magno, sia per la cattiva traduzione degli atti del concilio (in cui la parola venerazione suonava: adorazione), sia per un puntiglio personale, non accettò le decisioni del Niceno II, di cui fece comporre una critica serrata nei *Libri Carolini*, che respingevano sia il sinodo del 754 sia quello del 787, perché le immagini non devono né distruggersi né adorarsi né venerarsi. Malgrado la risposta in senso contrario di Adriano I, un sinodo franco a Francoforte sul Meno ratificò i decreti dei *Libri Carolini*. Papa Adriano preferì tacere.

All'avvento di Leone V, l'iconoclastia ebbe un ultimo momento di successo. L'imperatore rinnovò i decreti del 754 contro le immagini. Si ebbero ancora una volta persecuzioni ed esili per oltre trent'anni. Con un singolare parallelismo storico, fu ancora una volta una donna, Teodora, che come Irene aveva assunto la reggenza per suo figlio, Michele III, a rimettere in vigore in modo definitivo il culto combattuto, istituendo anzi una apposita festa, la festa dell'ortodossia, a perpetuo ricordo.

La vittoria sull'iconoclastia non significò solo l'affermazione di una verità a lungo impugnata: essa determinò una nuova fioritura dell'arte sacra, del culto delle reliquie, della liturgia; accrebbe la potenza dei monaci, che ebbero un ruolo di prim'ordine nella vita della Chiesa orientale, e se fornirono un gran numero di vescovi e favorirono l'incremento della pietà, difesero spesso posizioni assai conservatrici anche là dove la fede non era per nulla in gioco; dette nuovo coraggio e nuova efficacia a quanti difendevano l'indipendenza della Chiesa dallo Stato, che effettivamente dal IX secolo ebbe un certo respiro. Insieme però, come abbiamo detto, la lunga lotta sostenuta dai Papi contro gli imperatori facilitò l'alleanza del Papato con i Franchi e approfondì il solco che si stava scavando da vari secoli fra greci e latini.

9.3. Le controversie sotto il patriarca Fozio

Come sempre avviene dopo ogni persecuzione, anche questa volta a Bisanzio si sollevarono vive discussioni sulla condotta da tenere verso coloro che si erano piegati ai voleri imperiali: gli intransigenti, che avevano la loro forza nei monaci, ritenevano necessaria la massima severità, i moderati avrebbero voluto calare un velo sul passato. In questo contesto si inserì la dura e lunga lotta contro il patriarca di Costantinopoli, Ignazio, figlio dell'imperatore, che era stato monaco e quindi inclinava verso una rigida intransigenza. In seguito ad un colpo di stato che aveva dato il potere a Michele III, Ignazio fu inviato in esilio, e, vista vana ogni speranza di ritornare nella sua sede, si persuase ad abdicare (858). Al suo posto venne nominato Fozio, un laico, tra i più grandi dotti del suo tempo, che occupava cariche di prim'ordine alla corte imperiale. Nel giro di cinque giorni egli ricevette tutti gli ordini, e venne riconosciuto come vescovo legittimo anche dagli antichi fautori di Ignazio. Passato qualche tempo però questi ultimi dichiararono che Fozio non aveva mantenuto le promesse fatte all'atto della sua consacrazione (sia che non seguisse la linea politica del suo predecessore, sia che non riconoscesse valide le consacrazioni fatte da questo), e che quindi egli era incorso nella scomunica ed era decaduto dalla sede patriarcale. Fozio replicò immediatamente dichiarando l'invalidità della consacrazione di Ignazio e la deposizione di quanti erano stati da lui consacrati.

A Roma regnava Nicolò I, una fortissima personalità, che quando ricevette da Fozio e da Michele III notizie piuttosto confuse su quanto era accaduto, decise di inviare a Costantinopoli dei legati per un'inchiesta, riservandosi però ogni decisione. I legati pontifici si trovarono invece di fronte alla ferma volontà dei bizantini di accettare l'inchiesta solo a condizione che ad essa seguisse immediatamente la sentenza, che doveva essere pronunziata a Costantinopoli. In altre parole, la corte e Fozio si rassegnavano ad un nuovo esame della causa, solo a condizione di avere la certezza morale che esso risulterebbe loro favorevole. Il gesto era abilissimo, perché apparentemente riconosceva l'autorità della sede romana, ma si valeva di essa solo per confermare e rendere intangibile quanto era stato architettato ed eseguito. I legati non ebbero il coraggio di resistere, e in una solenne assise dell'anno 861 pronunziarono la sentenza che il Papa si era riservata, riconoscendo illegittima la nomina di Ignazio e quindi valida la sua deposizione. Non si parlava affatto

della abdicazione di Ignazio, essenzialmente per eliminare radicalmente i suoi fautori, considerati come invalidamente consacrati.

Il partito ignaziano inviò evidentemente una relazione a Roma: Nicolò I non riconobbe l'operato dei suoi legati, che avevano ecceduto i limiti posti al loro mandato, e nel sinodo romano dell'863, oltre a privare del loro ufficio i legati, depose Fozio e lo ridusse allo stato laicale, minacciandolo di scomunica nel caso di disubbidienza, ed ordinò il ripristino di Ignazio nella sede patriarcale.

Le decisioni romane non ebbero alcun effetto pratico, perché la corte continuò ad appoggiare Fozio; l'imperatore chiese anzi a Roma il ritiro delle decisioni prese. Nicolò replicò chiarendo i princìpi che aveva seguito nella sua decisione, ma si dichiarò pronto a riesaminare ancora una volta tutta la questione, se le due parti in contrasto gli avessero inviato i loro legati. Intanto il re Boris di Bulgaria che si era convertito al cattolicesimo per le pressioni politiche di Bisanzio, e che desiderava sottrarsi più che fosse possibile all'influsso politico-religioso di Costantinopoli, chiese a Nicolò I l'invio di legati romani, per consolidare la cristianizzazione del suo popolo e rafforzare i vincoli con Roma. Nicolò I inviò subito i legati chiesti, insieme ad ampie istruzioni sulla legislazione ecclesiastica latina: e come se questo non bastasse, il Papa ammoniva Boris a diffidare dei greci, che tante volte erano caduti nell'eresia.

Questo era troppo anche per spiriti meno battaglieri di Fozio! Il patriarca redasse subito un violento attacco contro i Latini, un'enciclica inviata nell'867 agli altri tre patriarchi orientali, in cui si riassumono sistematicamente le critiche già emerse nel Trullano III e che d'ora in poi costituiranno un *leit-motiv* della polemica fra orientali e occidentali, ma si impugnava anche l'aggiunta al simbolo niceno costantinopolitano delle parole « Filioque » (lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio). A Costantinopoli, nel 381, si era detto: dal Padre. Già nel V secolo teologi latini, come Agostino, e orientali, come Cirillo Alessandrino, avevano però precisato che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio: la precisazione trovò posto nel simbolo niceno-costantinopolitano per la prima volta in Spagna nel secolo VI o VII, si diffuse in Gallia, in Germania e a Gerusalemme, sollevando forti critiche dei greci già prima di Fozio, che in questo è l'eco fedele di una tradizione che in ultima analisi risale alla scuola antiochena con Teodoro di Mopsuestia. L'enciclica convocava i patriarchi a Costantinopoli per un sinodo in

cui il Papa stesso sarebbe stato sottoposto a giudizio. Il sinodo ebbe effettivamente luogo nello stesso anno 867: Nicolò I venne scomunicato e deposto come « eretico e devastatore della vigna del Signore ».

Il trionfo di Fozio fu di breve durata: pochi mesi dopo il sinodo, un ennesimo colpo di stato sollevò al trono un nuovo imperatore, Basilio, che immediatamente costrinse Fozio ad abdicare, ripristinò Ignazio e riprese le relazioni con Roma. Il Papa, Adriano II, convocò a Costantinopoli un concilio, che tuttavia doveva limitarsi ad eseguire le decisioni già prese a Roma. L'assemblea ebbe luogo fra l'ottobre 869 e il marzo 870 (Costantinopolitano IV, ecumenico VIII, l'ultimo della serie orientale dei concili). Fozio venne esiliato, fu scomunicato e ridotto allo stato laicale, insieme ai suoi fautori ed agli ecclesiastici da lui ordinati. Poteva sembrare che Roma avesse riportato una vittoria schiacciante: in realtà restava un forte attrito, non solo per l'ovvio malcontento del partito sconfitto, che era tutt'altro che esiguo, ma per le rivendicazioni dello stesso partito ignaziano sulla giurisdizione in Bulgaria, che contrastavano con le chiare direttive di Roma. Ignazio, sfidando il Papa, consacrò ugualmente dei vescovi per questo paese, che tornava così nell'orbita bizantina. Il Papa minacciò Ignazio di scomunica, e solo la morte del patriarca impedì una nuova rottura.

Alla morte di Ignazio, nell'877 Fozio, che a forza di brigare era riuscito a farsi richiamare dall'esilio ed aveva riguadagnato la fiducia dell'imperatore, ritornò per la seconda volta sul trono patriarcale di Costantinopoli. Papa Giovanni VIII si mostrò disposto a riconoscere Fozio, purché questi sconfessasse l'atteggiamento precedente e rinunziasse ad ogni pretesa sulla chiesa bulgara, ed inviò a questo fine dei legati nella capitale orientale. Un nuovo sinodo venne così aperto nell'anno 879-80, a dieci anni di distanza dal Concilio Costantinopolitano IV. Anche questa volta, i legati non riuscirono a far accettare le direttive romane: Fozio non dette alcuna soddisfazione per il passato, e rispose evasivamente per quanto riguardava la giurisdizione sulla Bulgaria. Nelle ultime due sessioni, se gli atti sono veramente autentici, fu confermato il simbolo niceno-costantinopolitano, con la proibizione di qualsiasi aggiunta. Giovanni VIII per non accrescere le difficoltà, si piegò e ratificò gli atti del concilio (che non è considerato ecumenico; gli orientali però non ritengono ecumenico il concilio dell'870 e accettano invece come tale quello dell'880).

Alla morte di Basilio, nell'886, successe il figlio Leone VI. Il cambiamento politico ebbe subito conseguenze tragiche per Fozio, che venne costretto a rinunziare ed a ritirarsi in un monastero, dove morì qualche anno dopo. Il primo periodo del suo governo, sotto l'imperatore Michele III, era durato nove anni: altrettanto durò il secondo periodo, sotto l'imperatore Basilio. A Fozio si può applicare (lo ricordiamo solo per un fine mnemonico) il detto manzoniano: « due volte nella polvere, due volte sull'altare »: sull'altare sotto Michele III e sotto Basilio, nella polvere, all'avvento di Basilio e di Leone VI.

L'episodio di Fozio costituisce una nuova tappa nel processo di rottura fra la sede romana e quella di Costantinopoli: per la prima volta, allo scisma si era arrivati essenzialmente per il rifiuto bizantino di riconoscere a Roma il diritto di intervenire come ultima istanza in una questione locale della chiesa di Costantinopoli, considerato come un'ingerenza indebita di un patriarca negli affari di un altro patriarca. Anche dopo la riconciliazione con Roma, i bizantini non cambiarono le loro idee, quanto ai diritti del patriarca di Costantinopoli. Per quel che riguarda Fozio stesso, gli studi recenti, soprattutto quelli di Dvornik, hanno contribuito a riabilitarne la fama: oggi egli è generalmente considerato non solo uno dei più grandi dotti orientali, ma come un uomo di nobili sentimenti e ispirato da un sincero amore per la Chiesa, anche se con la sua personalità ed i suoi scritti ha determinato in modo definitivo l'orientamento della chiesa di Costantinopoli in senso ostile a Roma.

9.4. La rottura del 1054

La diffidenza fra le due chiese, tutt'altro che sopita, ebbe nuovo incremento dalla costante tendenza dei Pontefici ad opporsi al dominio bizantino nell'Italia meridionale (Puglia e Calabria). Costantinopoli mal sopportava questa politica, tanto più che all'inizio del secolo X il patriarcato si sentiva particolarmente forte, dato che aveva rassodato la sua giurisdizione in Bulgaria, aveva esteso la sua influenza alla nuova chiesa russa, sottraendola all'influsso dell'Occidente, aveva visto la liberazione di Creta e di Antiochia dal dominio islamico. Per questo, all'inizio del sec. XI, i patriarchi della capitale bizantina, probabilmente come protesta contro la politica pontificia nell'Italia meridionale, non avevano avuto paura di cancellare il nome del Papa dai

dittici, cioè dalle liste della preghiera liturgica. Verso il 1040 tuttavia la situazione era tornata normale.

A Roma intanto l'imperatore Enrico III (cui dal 1046 spettava la nomina del Papa) aveva creato Pontefice Brunone, vescovo di Toul, Leone IX, persona degnissima, che volle essere confermato dal clero e dal popolo romano, e si portò a Roma come collaboratori Federico di Lorena (più tardi Papa col nome di Stefano IX) e Umberto di Silvacandida, monaco di Moyenmoutier. Entrato in monastero a nove anni come *oblato*, Umberto aveva ricevuto una formazione più franca che romana, e, malgrado la sua notevole cultura che gli permetteva di leggere i testi greci nell'originale, ignorava completamente gli usi, le condizioni concrete, la storia dell'Oriente, mentre il suo temperamento giuridico lo spingeva ad accentuare senza sfumature l'autorità del Papa, che egli del resto divenuto rapidamente cardinale dovette più volte sostituire durante le frequenti assenze da Roma di Leone IX. (Un po' sul serio, un po' celiando, uno storico contemporaneo ha detto che i mali della Chiesa attuale derivano tutti da Gregorio VII e da Umberto da Silvacandida. Il paradosso può aiutarci a comprendere meglio le due personalità). A Costantinopoli in quegli anni era stato nominato patriarca Michele Cerulario, un ex monaco più sollecito delle questioni politiche che della cura pastorale, e comunque profondamente sensibile alle prerogative della sede su cui era salito.

Michele Cerulario cominciò presto ad opporsi alla politica di riavvicinamento a Roma ed ai Latini, che il governatore dell'Italia meridionale conduceva nell'intento di stringere in alleanza le forze tedesche, romane e bizantine contro il comune nemico che si era da poco insediato in Puglia, i Normanni. Il patriarca rispolverò contro i latini i soliti vecchi rimproveri, e per sua istigazione un vescovo bulgaro, Leone di Ocrida, compose un opuscolo fortemente polemico contro gli usi dei latini, che ebbe un'eco superiore alla sua reale importanza, perché venne trasmesso a Roma ad Umberto di Silvacandida, che si sentì come provocato a singolar tenzone e volle replicare in una lunga lettera firmata dal Papa Leone IX ed in un opuscolo, *Adversus Graecorum calumnias*. Umberto, se nella sostanza si mostrava abbastanza moderato, usava un tono aggressivo, minaccioso, legalista, tipico di un pubblico accusatore, adducendo spesso a sostegno della sua tesi argomenti come la *Donatio Constantini*, che, se erano comuni agli occidentali, restavano del tutto alieni alla mentalità orientale. La polemica si allargò immeditamente: a Umberto replicò il vecchio monaco Nicola Stethatos. Da una

parte e dall'altra non si toccava affatto il dogma, e tutto si riduceva a critiche su questioni disciplinari del tutto secondarie: unico problema di un certo rilievo era il celibato ecclesiastico, difeso dai latini ed attaccato dai greci.

L'imperatore, consigliato dal suo governatore in Italia, Argiro, pensò bene di mettere fine a questa battaglia letteraria, che minacciava di far naufragare i tentativi di alleanza con i tedeschi ed i romani, e insieme al patriarca si rivolse al Papa chiedendo l'invio di una delegazione.

Leone IX accettò la proposta, ed inviò a Costantinopoli con una sua missiva Umberto da Silvacandida, Federico da Lorena, e il vescovo di Amalfi, Pietro. La scelta di Umberto era quanto mai inopportuna, e poco opportuno era anche il tono e il contenuto delle lettere all'imperatore ed a Michele Cerulario, redatte dallo stesso Umberto, nelle quali si rinnovavano i lamenti per l'atteggiamento offensivo ed ostile del patriarca di Costantinopoli. I legati si presentarono nella capitale più come giudici che come messi di pace, ostentando una grande arroganza e una notevole sicurezza. Furono accolti gentilmente dall'imperatore, cui stava a cuore la conclusione dell'alleanza, e che li invitò a confutare lo scritto di Nicola Stethatos, il quale riconobbe i suoi errori e ne fece ammenda: ma il tono usato da Umberto nella confutazione di Nicola, chiamato più stolto di un asino, epicureo e non monaco, abitante di un bordello e non di un monastero, non fece che accrescere l'irritazione di Michele Cerulario, che non volle avere contatti con i legati né volle discutere con essi. La situazione così tesa si protrasse per tre mesi, fino a che giunse a Costantinopoli la notizia della morte di Leone IX. I legati ritennero inutile ogni ulteriore indugio, ma prima di partire ricorsero ad una misura estrema: il 16 luglio 1054 deposero pubblicamente sull'altare maggiore di S. Sofia la sentenza di scomunica contro Michele Cerulario, redatta in tono arrogante e pieno di ingiurie, con accuse non sempre facili a provarsi, e con la costante preoccupazione nel sottofondo, di dimostrare che, malgrado la morte di Leone, i loro poteri restavano intatti. La sentenza non era diretta contro la chiesa orientale né contro quella di Costantinopoli, ma solo contro Michele Cerulario e contro i suoi fautori, anche se alcune accuse, come quella di aver corrotto il simbolo degli apostoli, investivano tutta la gerarchia orientale e non solo Michele. Sicuri che con il loro gesto avrebbero ottenuto la sottomissione del patriarca, Umberto ed i suoi due compagni partirono. L'imperatore tentò in extremis una riconciliazione, ma rinunziò al tentativo quando si rese conto della gravità del docu-

mento. Mentre i tre *missi dominici* si allontanavano dalla capitale, Cerulario convocò un sinodo a S. Sofia, e il 24 luglio, a otto giorni di distanza dalla scomunica dei latini, lanciò la sua scomunica contro gli autori e i fautori della bolla di Umberto. Il documento esordiva con le frasi lanciate contro i latini da Fozio nella sua enciclica dell'867: « Uomini emersi dalle tenebre giunsero in questa città pia e custodita da Dio, da cui come un'altissima posizione sgorgano le fonti dell'ortodossia... irruppero come un fulmine, un turbine, una grandine, o meglio come un maiale selvatico... lasciando sull'altare della grande chiesa di Dio uno scritto con cui scomunicano NOI, o meglio la Chiesa ortodossa di Dio... ». La bolla di scomunica di Umberto venne solennemente bruciata.

La mente di Cerulario appare soprattutto dalla sua lettera al patriarca di Antiochia, Pietro: egli è convinto che gli occidentali sono caduti in gravi errori dogmatici, e non vuole più avere parte con loro. Lo scisma è in atto da vari secoli, il papa si è separato dalla Chiesa cattolica, l'unica via di salvezza è il troncare ogni contatto con gli occidentali. In sostanza, Cerulario si mostra più estremista e radicale di Umberto da Silvacandida, che era stato tanto aspro nel tono quanto moderato nella sostanza. Pietro, che giudicava molto più pacatamente queste controversie, scongiurò il suo collega di non voler rompere l'unità, ma finì per consentire alla sua decisione.

Nessuno sul momento avvertì la gravità dell'accaduto. Non era la prima volta che Roma e Costantipoli si lanciavano reciprocamente la scomunica, e tutte le volte la lite era stata prima o poi composta. Perché non si sarebbe trattato anche ora di un episodio momentaneo e marginale? Anche quando la contesa si prolungò, nemmeno Pietro antiocheno sapeva indicare chiaramente i motivi della scissione, e più tardi altri notabili della chiesa orientale dichiaravano di non essere in grado di precisare il momento esatto in cui si era consumata la rottura. (Il 1054 è una di quelle date che, come il 476, passarono quasi inosservate ai contemporanei, e solo più tardi furono assunte come simbolo di tutto un processo storico lentamente arrivato a maturazione). Anche a Roma, non si valutavano con chiarezza le conseguenze. L'impero bizantino, malgrado la sua pompa e le sue pretese, appariva quasi come un capo senza corpo; la chiesa greca, che aveva già subìto perdite considerevoli nei secoli precedenti in seguito alle eresie cristologiche, costituiva solo una minoranza esigua rispetto ai cristiani occidentali rimasti fedeli a Roma. Non si prevedeva allora che il distacco di Bisanzio significava

la perdita di tutti i popoli orientali, a cominciare da quella Russia che proprio da Bisanzio stava ricevendo il cristianesimo. Bisanzio e l'Islam sottraevano alla Chiesa una larga parte del mondo mediterraneo e slavo.

I posteriori tentativi di unione, realizzati nel II Concilio di Lione (ecumenico XIV, 1274) e nel Concilio di Firenze (ecumenico XVII, 1439), si mostrarono del tutto effimeri, perché operati al vertice, per motivi prevalentemente politici, senza il consenso della base (i greci si divisero di nuovo nel 1282, ma si può dire che l'unione del 1274 non è mai esistita. Dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453, nei territori controllati dai Turchi l'unione realizzata nel 1439 ufficialmente sparì).

E' bene ricordare che la dichiarazione comune, letta simultaneamente a Istanbul ed a Roma il 7 dicembre 1965 alla fine del Vaticano II, secondo un commento dell'Osservatore Romano del dicembre dello stesso anno, non entra nel merito delle due sentenze di scomunica, non parla di ritrattazione, di revoca o di annullamento, come se le scomuniche lanciate contro individui del secolo XI fossero ancora in vigore. Non si è eretto un tribunale, né si è emesso un giudizio storico, ma si è solo manifestata la volontà di « condannarle all'oblio » e « di toglierle dalla memoria e dal mezzo della Chiesa ». Il passato è passato, si è detto, ed è inutile ora voler chiarire le responsabilità e la validità degli atti allora compiuti o pronunziare, a distanza di secoli, una sentenza di nullità: non pensiamoci più, riconosciamo i nostri torti reciproci e cerchiamo di continuare, in uno spirito di mutua carità, il dialogo che deve portare all'unità. Questo, e non altro è stato il senso della dichiarazione comune.

9.5. Alcune osservazioni finali

1. Chi ha presente i lamenti e le accuse sollevate dai Greci contro i Latini, in particolare i motivi delle polemiche di Fozio nell'enciclica dell'867, di Leone Acrida e di Nicola Stethatos verso la metà del secolo XI, avverte subito che essi non possono costituire la vera causa del profondo dissenso fra i due popoli. L'uso degli azzimi, quello dei latticini nei giorni di digiuno, la consuetudine di digiunare in quaresima anche il sabato, di considerare lecito cibarsi del sangue, l'omissione dell'Alleluia in Quaresima, il celibato ecclesiastico: ecco i gravi capi d'accusa, ecco le « Graecorum calumniae », per dirla con Umberto di Silvacandida, mosse contro i latini. Questioni marginali, particolari secondari, che si

mettono avanti quando si è già decisi a litigare per altri motivi. Essi non fanno che aggravare la situazione già esistente, sono la goccia che fa traboccare il vaso.

Più gravi i motivi dogmatici, soprattutto la questione del primato di diritto divino del vescovo di Roma, di cui i Greci non avvertirono mai, neppure quando erano uniti con Roma, la natura, forse anche per avere accentuato l'aspetto spirituale e mistico più di quello giuridico. Pensiamo alle rivendicazioni dei patriarcati di antichissime origini, al canone 28 di Calcedonia. In ogni caso, più volte le chiese orientali mostrarono una notevole larghezza di condotta e di linguaggio nei confronti con Roma: S. Basilio nel IV secolo mosse aspri e frequenti rimproveri al Papa, perché, in occasione di un interminabile scisma scoppiato ad Antiochia, questi seguiva una linea di rigida intransigenza, anziché quella di un compromesso, suggerita da Basilio che *in loco* conosceva meglio la situazione.

Tuttavia anche i dissensi dogmatici sono in fondo un aspetto, o se vogliamo una conseguenza, di uno stato d'animo più complesso. La vera ragione della separazione è il progressivo allontanamento di due mondi politici e culturali, che abbiamo cercato di analizzare, e che a un certo momento, giunto a maturazione, si riflette sul piano religioso.

E' chiaro allora che di fronte ad una situazione così complessa è ingenuo cercare di individuare la responsabilità dei singoli, impossibile a determinarsi. Le guerre non scoppiano perché un tizio ha per primo aperto il fuoco in un incidente di frontiera, ma per tutta una serie di malintesi, di dissensi, di egoismi, di conflitti di interessi, di cui sono responsabili tutte e due le parti.

2. Sarebbe profondamente ingiusto, storicamente errato e all'atto pratico controproducente considerare i membri della Chiesa greca come parenti poveri, al più dei parenti nati e cresciuti nel loro castello di campagna, della cui ingenuità e rozzezza ci si vergogna, che si fanno entrare possibilmente dalla porta di servizio, sui quali si ride volentieri quando sono assenti: una chiesa che ha un clero sposato, priva di movimento missionario, troppo legata alle autorità civili, che ha fatto gravi concessioni in campo morale, aprendo la porta al divorzio... Tutto questo è vero, ma non è tutto e non è nemmeno la parte più importante. Se la separazione da Roma ha notevolmente impoverito la chiesa orientale, che ha perso in larga misura la sua vitalità di un tempo, è anche vero che essa ha conservato buona parte dei suoi tesori, e che d'altro canto anche la Chiesa di Roma,

l'*Una Santa*, ne ha sofferto dolorosamente. La Chiesa orientale può aiutare oggi quella romana a prendere maggiore coscienza degli immensi tesori che essa ha elaborato nel suo seno nei primi cinque secoli, e di cui, forse, dopo la separazione e fino ai nostri giorni, i cattolici non avvertivano tutta la portata. Questi tesori abbracciano tre campi: il dogma, la pietà, la vita religiosa propriamente detta, cioè consacrata a Dio.

Nel dogma, i padri greci, da Atanasio ai Cappadoci, hanno per primi approfondito il mistero dell'Incarnazione e della Trinità. Meglio dei latini, essi hanno compreso e sottolineato il significato dell'inabitazione in noi della Trinità, e per dimostrare la divinità dello Spirito Santo sono comunemente partiti dal fatto, supposto come ben noto, della nostra divinizzazione per opera dello Spirito Santo che abita in noi. Le stesse controversie cristologiche sono state l'occasione di uno sviluppo dottrinale intenso, di cui l'Occidente è debitore all'Oriente. E già prima del IV secolo non l'Occidente ma l'Oriente, con la scuola di Alessandria, ha costituito il centro di gravità del movimento intellettuale della Chiesa.

Il movimento monastico è sorto in Oriente, e tutta la vita religiosa occidentale dei secoli seguenti, da Cassiano a Benedetto al *Trattato di perfezione e virtù cristiane* del P. Alfonso Rodriguez della Compagnia di Gesù, che ha formato fino a qualche tempo fa la base della formazione ascetica di molti istituti religiosi, si è in buona parte ispirata alla grande tradizione orientale dei padri del deserto e di S. Basilio. Ricordiamo l'influsso della *Vita di S. Antonio* scritta da Atanasio, il successo delle *Vite dei Santi Padri*, rese in italiano dal Cavalca nel Trecento, i *Detti dei Padri*, le *Collazioni* di Cassiano, la *Storia dei Monaci* tradotta da Rufino, le *Regole di S. Basilio*... Silenzio, ubbidienza, vittoria sul proprio io, distacco dal mondo, povertà, preghiera e tante altre virtù tradizionali, sono state inculcate, con gli scritti ma soprattutto con l'esempio, prima degli altri dai Padri Greci.

La pietà orientale può ancor oggi aiutare l'Occidente a ritrovare quel senso del sacro che troppo spesso abbiamo perso, e che invece è così vivo nella liturgia bizantina: iconostasi, preghiere, ammonimenti: « le cose sante ai santi », « ta agia tois agiois! ». Anche la partecipazione della comunità al culto, faticosamente ristabilita ai nostri giorni nella liturgia latina, con risultati per altro ancora parziali, costituisce una delle caratteristiche antiche della liturgia bizantino-slava. La liturgia latina conserva del resto ancor oggi — almeno nel messale in lingua latina edito nel 1970 — varie tracce delle preghiere orientali: dal Kyrie

eleison (tipica espressione del senso di adorazione della mentalità orientale), alle invocazioni del Venerdì Santo, Hágios o Theós, Sanctus Deus, Hágios Ischyrós, Sanctus Fortis, Hágios Athánatos, eleíson himás, Sanctus Immortalis, miserere nobis. Culto e dogma si intrecciano armoniosamente in Oriente nella devozione alla Madre di Dio, alla Theotokos: le feste mariane si diffondono in Oriente prima che in Occidente, mentre il culto mariano delle chiese orientali mostra spesso maggiore profondità e maggiore coscienza delle radici teologiche su cui si fonda. La mariologia bizantina è di parecchi secoli in anticipo su quella occidentale.

Lo stesso senso del sacro appare nell'arte bizantina, che vuole essere una rappresentazione che corrisponde all'equilibrio del dogma di Calcedonia — in Cristo due nature, umana e divina, perfettamente integre e insieme distinte — cioè vuole esprimere visibilmente l'incarnazione di Dio, dando il giusto rilievo alla natura umana ed a quella divina, con un equilibrio difficilmente raggiunto dall'arte occidentale, e diventa così una finestra aperta verso il cielo. La differenza fra le due mentalità si può cogliere, ad esempio, confrontando gli Angeli bizantini, messi inviati dall'alto, coi graziosi, fin troppo graziosi putti della Rinascenza; fra le Madonne bizantine, per alcuni tratti così vicine alla mentalità contemporanea, e le Madonne del Rinascimento. Abbiamo fatto dei semplici cenni, che potrebbero essere sviluppati da specialisti.

In conclusione l'Oriente non costituisce una forma di cristianesimo di secondo ordine, povero e semibarbaro. Al contrario, esso è stato per lunghi secoli il maestro dell'Occidente. La religione cattolica si è sviluppata prima di tutto nel mediterraneo orientale (fino al III secolo, due terzi dei cristiani si trovavano in questo bacino), ha tratto dalla cultura greca le formule di cui si è servito per esprimere i concetti rivelati, ha trovato nel mondo bizantino o greco molti dei pensatori più geniali, dei più grandi eroi dell'ascesi, dei più insigni maestri di pietà. L'Europa occidentale è stata a lungo alla scuola greco-bizantina, e deve ancor oggi essere convinta che un contatto più vivo con il cristianesimo orientale può arricchirla, aiutandola a ricuperare il senso genuino di antichi valori, oggi forse poco compresi o poco approfonditi.

Bibliografia di approfondimento

Si possono consultare sempre utilmente i manuali già indicati nella prima lezione (più analitico come sempre il BIHLMEYR-TUECHLE, di più agevole lettura la *Nouvelle Histoire de l'Eglise*). La questione è trattata più ampiamente nei voll. 7 e 10 del FLICHE-MARTIN e nel 3° e 4° vol. dell'*Histoire des Conciles* dell'HEFELE-LECLERC. Fra le opere più importanti specificamente dedicate alla questione ricordiamo: L. BREHIER, *La querelle des images*, Paris 1924; C. DIEHL, *Histoire de l'Empire byzantin*, Paris [12]1934 (nuova edizione CH. DIEL-C. CAPIZZI, *Storia dell'Impero bizantino*, Pont. Istituto Orientale, Roma 1977); M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, Paris 1940; F. DVORNIK, *Lo scisma di Fozio*, Roma 1953 (trad. dall'ed. fr., Paris 1950: la prima edizione però è uscita in inglese nel 1948); *L'Eglise et les Eglises: 1054-1954, Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, 2 voll., Chevetogne 1954; D. STIERNON, *Constantinople IV*, Paris 1967 (vol. 5 dell'*Histoire des Conciles oecuméniques*).

Studi più brevi ma qualificati sono: la voce del *Dictionnaire d'Archéologie et Liturgie chrétienne*: *Culte et querelle des images* VII, 181-302; le voci del *Dict. de Théologie Catholique*: *Iconoclasme*, VII, 575-95; *Concile de Nicée II*, X, 417-41; *Ignatius*, VII, p. II 713-22; *Photius*, XII, 1536-1604; *Schisme byzantin*, XIV, 1312-1416; *Michel Cerularius*, X, 1677-1703; l'articolo di E. HERMANN, *Le cause storiche della separazione della Chiesa greca secondo le più recenti ricerche*, in *La Scuola Cattolica* 68 (1940), 128-39. Una sintesi più ampia (non solo ecclesiologica ma anche politica) dei rapporti tra Oriente ed Occidente dal V all'VIII secolo è quella di G. B. BOGRETTO, nella sua Relazione al X Congresso internazionale di scienze storiche (*Atti*, I, Firenze 1955, pp. 3-65).

Ricordiamo che Jugie e Dvornik sono gli studiosi forse più qualificati su questo tema: specialmente gli studi dello Dvornik hanno completamente mutato le prospettive, sollevando però forti polemiche perché le sue tesi non sono condivise da tutti: uno studio interessante può anzi essere proprio quello della polemica storiografica intorno all'opera dello Dvornik: si cfr. le recensioni in senso opposto, favorevole, di E. DE MOREAU, in *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 174-83 (breve sintesi dell'opera e dei punti nuovi messi in luce dal D.), e, critica, di V. GRUMEL, in *Unitas*, ed. it., Nuova serie, 8 (1953) 97-107. Un breve quadro bibliografico della polemica si ha anche nell'ottimo breve volume dello STIERNON, cit., p. 229-30 e spec. p. 311 (articoli assai severi di P. STEPHANOU e repliche piuttosto forti dello Dvornik).

Sulla spiritualità bizantina e ortodossa, da cui gli occidentali hanno tanto da imparare, cfr. L. BOUYER-J. LECLERCQ-F. VANDENBROUCKE-L. COGNET, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, II, Paris 1961 (trad. it. L. BOUYER, *La spiritualità bizantina e ortodossa. Storia della spiritualità cristiana*, Dehoniane, Bologna 1968).

SOMMARIO DEL CAPITOLO 10

	Pag.
10. LA CRISI DELL'AUTORITA' PONTIFICIA AL TRAMONTO DEL MEDIO EVO	203
10.1. L'esilio di Avignone	203
10.2. Gli inizi dello scisma di Occidente	206
10.3. La genesi della teoria conciliare	209
10.4. Dal Concilio di Pisa a quello di Costanza e di Basilea: sviluppo, fine e ripresa dello scisma	210
10.5. La problematica relativa agli avvenimenti esposti	213
10.6. Le conseguenze dello scisma d'Occidente	215
Bibliografia di approfondimento	218

CAPITOLO 10

LA CRISI DELL'AUTORITA' PONTIFICIA AL TRAMONTO DEL MEDIO EVO

10.1. L'esilio di Avignone

Lo studio delle cause e della maturazione progressiva dello scisma orientale ci ha riportato indietro nel tempo. Abbiamo però già visto, nella rapidissima sintesi che abbiamo tracciato sulle principali vicende esteriori della Chiesa medievale, che il Papato *grosso modo* dall'800 al 1046 subisce in misura sempre più forte la tutela dell'Impero; che dal 1046 al 1215, dopo aver lottato vittoriosamente per ristabilire la sua piena indipendenza, riesce ad affermare una certa supremazia politica sull'Impero, in teoria ed entro certi limiti anche in pratica; che dopo il 1215 le affermazioni teoriche dell'autorità politica del Papato e della sua superiorità sull'Impero raggiungono forme radicali, mentre in realtà l'autorità effettiva del Papato, logoratasi nella lunga lotta contro Federico II, diminuisce sempre più.

Nella seconda metà del Duecento i Papi sono succubi della potenza francese, e invano Bonifacio VIII tenta di ricuperare la potenza di una volta. Alle tesi dell'*Unam Sanctam*, che dichiara la subordinazione del potere civile a quello ecclesiastico (intendendo *probabilmente* una subordinazione diretta), si contrappone l'insulto di Anagni: Bonifacio VIII è fatto prigioniero da un esiguo gruppo di sgherri del re di Francia, scesi in Italia con l'intenzione di catturare il Papa e tradurlo prigioniero in Francia, per sottoporlo al giudizio di un concilio. Liberato, Bonifacio muore pochi giorni dopo, ai primi di ottobre del 1303.

Dopo il breve pontificato di Benedetto XI, che cercò di difendere come poteva la memoria di Bonifacio VIII, straziata dalle accuse di ogni genere che partivano dalla Francia, nel 1305 a

Perugia dopo undici mesi di conclave (fenomeno tutt'altro che raro a quei tempi, che videro conclavi di 34 mesi, come quello per l'elezione di Gregorio X a Viterbo), venne eletto l'arcivescovo di Bordeaux, Bertrando de Got, che prese il nome di Clemente V. Egli non scese in Italia, e nel 1309 si fissò ad Avignone. Da quest'anno fino al 1377 i papi rimasero in questa città, dove Benedetto XII eresse un sontuoso palazzo a degna sede dei Pontefici; Clemente VI acquistò il territorio di Avignone dalla regina Giovanna di Napoli, cui apparteneva, in modo che, almeno formalmente, i papi risiedessero in un territorio proprio. Urbano V tornò a Roma per tre anni, dal 1367 al 1370, ma, l'instabilità politica e l'insicurezza della penisola, lo persuasero a ritornare ad Avignone. Finalmente il suo successore, Gregorio XI, mosso dalle preghiere di Caterina da Siena e di altri personaggi illustri del tempo, e soprattutto, dalle necessità oggettive della Chiesa e del suo Stato, dallo scoppio della guerra dei cento anni che rendeva il soggiorno in Francia meno sicuro, raccogliendo i frutti dell'opera del card. Egidio d'Albornoz, che aveva ristabilito un certo ordine nello Stato della Chiesa, rendendo così possibile il ritorno del Papa, nel 1377 riportò in modo definitivo a Roma la sede pontificia.

Notiamo brevemente tre aspetti di questo periodo.

Innanzitutto, i papi, anche se giuridicamente liberi e indipendenti, di fatto subiscono in pieno l'influsso della monarchia francese: si disse con qualche esagerazione, ma non senza fondamento, che il Papa si era ridotto a cappellano del re di Francia. I sette pontefici di questi anni sono tutti francesi; francese è pure la maggioranza dei cardinali. Soprattutto Clemente V si mostrò succubo davanti a Filippo il Bello, il grande nemico di Bonifacio VIII, riabilitando gli avversari di questo Papa che avevano ideato ed eseguito l'attentato di Anagni, revocando per la Francia la bolla *Unam Sanctam*, ed arrivando al punto di aprire un processo contro Bonifacio, che egli poté poi sospendere solo sacrificando alla volontà dell'avido monarca francese l'ordine dei Templari. Anche se gli altri papi non si mostrarono così servili, mancarono di una piena libertà di azione, e la loro stessa permanenza in Francia contribuì ad accreditare nell'opinione pubblica la fama di un pontificato asservito alla Francia e divenuto strumento dei disegni ambiziosi della monarchia francese: fatto tanto più grave, in quanto nello stesso periodo si andava affermando sempre più il nazionalismo, e l'ostilità tra Francia ed Inghilterra portava alla guerra detta dei cento anni (1339-1453). Italiani, tedeschi e francesi protestavano per la perdita del carattere universalistico del papato, i papi non si rendevano conto di stare minando la propria autorità, preparando la via alle gravi crisi scoppiate di lì a poco.

In secondo luogo, se Clemente V ebbe il torto di arrendersi, quasi a discrezione, a Filippo il Bello, il suo successore Giovanni XXII (eletto a 72 anni, morto a 90!) commise l'errore altrettanto grave di iniziare una lotta diuturna, aspra, inutile e del tutto negativa con l'imperatore tedesco Ludovico il Bavaro. Il conflitto nacque per una causa del tutto marginale, una controversia sui diritti che spettavano al Papa sull'Italia settentrionale durante la vacanza dell'impero, e si allargò presto alle solite questioni di principio sui rapporti fra Papa ed Imperatore. Giovanni XXII intimò all'imperatore di venire ad Avignone a render conto del suo operato, Ludovico non si piegò, accusò il Papa di eresia, si appellò ad un concilio. Giovanni a sua volta scomunicò l'imperatore, sciolse i sudditi dal vincolo di ubbidienza. L'imperatore continuò imperterrito la sua strada, scese in Italia, promosse l'elezione di un nuovo Papa, che prese il nome di Nicolò V, e si fece da lui incoronare imperatore. La lotta continuò sotto i pontificati di Benedetto XII e di Clemente VI, e terminò solo con la morte di Ludovico. Per venti anni la Germania rimase sotto l'interdetto, mentre l'imperatore ed i suoi fautori erano più volte scomunicati. Ovviamente, l'unico risultato fu un pauroso declino dell'autorità pontificia, che elargiva scomuniche con tanta generosità e per motivi prevalentemente, se non esclusivamente, politici. Ludovico appoggiò efficacemente quanti, per motivi diversi, negavano o minimizzavano l'autorità pontificia: Marsilio da Padova, Occam, la fazione dei francescani in urto con Giovanni XXII per le discussioni teoriche e pratiche sulla povertà. Nella dieta di Francoforte del 1338 l'imperatore dichiarò che l'elezione imperiale era riservata ai sette principi elettori, tre ecclesiastici (vescovi di Colonia, Treviri, Magonza) e quattro laici (il re di Boemia, il duca di Sassonia, il marchese di Brandeburgo, il conte del Palatinato), senza che il Papa avesse più alcun diritto di immischiarsi nella questione. Le tesi di Innocenzo III, che Giovanni XXII aveva preteso ancora di applicare, erano così definitivamente respinte: l'impero tedesco si laicizzava sempre più, dimenticando la sua lontana origine per opera del Papa. Non era certo la prima volta che i papi avevano sostenuto duri conflitti con l'imperatore: ma i tempi erano cambiati, il fattore politico questa volta prevaleva su quello religioso, la opinione pubblica non appoggiava più il Pontefice come ai tempi di Gregorio VII, di Alessandro III, di Innocenzo III e di Grego-

rio IX (i pontefici che sostennero le lotte contro l'impero nei secoli XI, XII, XIII). E se nei secoli precedenti, i papi, bene o male, avevano finito per riportare la vittoria, questa volta la lotta terminò con una sconfitta sostanziale del papato, che non era riuscito a debellare il suo avversario, e si era visto escluso da ogni ingerenza nell'elezione imperiale.

Un terzo fattore accrebbe l'avversione alla curia avignonese: il suo fiscalismo, che Giovanni XXII ridusse a sistema compiuto. L'incremento delle entrate era connesso con il progresso della centralizzazione, cioè con l'intervento romano diretto ed immediato negli affari delle varie diocesi, a cominciare dalla nomina ai vescovati e agli uffici più importanti. L'autorità del Papa su tutta la Chiesa era stata riconosciuta in misura sempre più larga, fin dai primi secoli, ma l'esercizio di questa autorità nell'età antica e per tutto l'alto medio evo era stato piuttosto limitato, rispettando largamente l'autonomia delle varie diocesi. Ad Avignone si accentua il processo, già iniziato con Gregorio VII, verso un esercizio più diretto e continuo del primato, processo che per altro continua nei secoli seguenti fino ai nostri giorni. La centralizzazione aveva il vantaggio di frenare il sorgere di partiti nelle diocesi, ma impediva il libero governo dei vescovi, e spingeva verso Avignone persone avide solo di accaparrarsi qualche pingue ufficio. La curia pontificia era divenuta la fonte da cui tutti speravano di essere mantenuti! L'organizzazione fiscale creata da Giovanni XXII e sviluppata dai pontefici seguenti provocò il moltiplicarsi di opuscoli critici, che dopo aver scagliato le più amare accuse contro il papato, terminavano immancabilmente con la stessa conclusione, divenuta come il *Delenda Carthago* della nuova epoca: *Reformatio Ecclesiae!* E non era facile nell'eccitazione degli animi distinguere la riforma morale e disciplinare da quella dogmatico-istituzionale.

10.2. Gli inizi dello scisma di Occidente

Quattordici mesi dopo il suo ritorno a Roma, Gregorio XI morì. I cardinali presenti a Roma alla sua morte erano 16, di cui 7 limosini, 4 di altre parti della Francia, 4 italiani ed uno spagnolo, Pedro de Luna. I romani cominciarono ad agitarsi, temendo che i cardinali, in maggioranza francesi, eleggessero un pontefice favorevole al ritorno ad Avignone: il fermento crebbe all'inizio del conclave, ed il popolo raccoltosi davanti al Vaticano ripeteva: « Romano lo volemo, Romano lo volemo o

almanco italiano, se non che tutti vi uccideremo ». Non si trattava solo di parole: i romani scalmanati irruppero nel palazzo del conclave, e a stento si riuscì ad evitare il peggio. I cardinali, atterriti, diressero la loro attenzione verso l'arcivescovo di Bari, Bartolomeo Prignano, italiano, ma suddito della regina Giovanna di Napoli, che era di sangue francese, e ben noto in curia per gli uffici svolti a Roma e ad Avignone. L'elezione, la mattina dell'8 aprile 1378, dette quindici voti al Prignano, che, non partecipando al conclave perché non era cardinale, venne chiamato in tutta segretezza. Nel pomeriggio i cardinali vollero ripetere la votazione, ma il suo risultato non ci è tramandato con certezza: il Prignano ebbe tredici voti o dieci soltanto? Intanto il popolo, stanco dell'attesa ed eccitato da nuove voci, irruppe di nuovo nel conclave: i cardinali in parte fuggirono da Roma, in parte indicarono il card. Tebaldeschi, romano, come l'eletto, provocando una tragicommedia quando si scoprì l'inganno. Il giorno dopo, 9 aprile, l'elezione venne ufficialmente comunicata all'eletto dai dodici cardinali rimasti a Roma, ed annunziata al popolo. Poco dopo il Papa, che prese il nome di Urbano VI, fu regolarmente coronato a S. Pietro. Per varie settimane i cardinali non sollevarono proteste o dubbi, almeno in pubblico, sulla validità dell'elezione.

Urbano VI tuttavia presto si comportò in modo del tutto privo di equilibrio, non solo rimproverando ai cardinali il loro lusso, ma coprendoli più volte di vere ingiurie. Invano Caterina da Siena lo ammoniva: « Babbo mio dolce, fate le cose vostre con modo, ché il fare senza modo piuttosto guasta che non acconcia, con benevolenza e con cuore tranquillo... eleggete una buona brigata di cardinali italiani... ». I cardinali francesi, irritati dalle invettive del Papa, delusi nelle loro speranze di ritornare ad Avignone, si ritirarono gradualmente ad Anagni. Di lì, dopo alcune consultazioni con noti giuristi del tempo e con i loro colleghi italiani, il 2 ed il 9 agosto tredici cardinali pubblicarono una *declaratio*, cioè una versione dei fatti secondo cui l'elezione del Papa era invalida perché estorta dalle pressioni della folla, ed una lettera al Papa in cui lo dichiaravano scomunicato e lo invitavano a ritirarsi, ed un'enciclica ai fedeli di tutto il mondo. Dopo qualche settimana, vista l'assenza di pericolose reazioni, i cardinali francesi e tre cardinali italiani si riunirono a Fondi (vicino a Gaeta), dove il 20 settembre elessero come nuovo Papa il card. Roberto di Ginevra, cugino del re di Francia, che prese il nome di Clemente VII, e, dopo un vano tentativo di occupare Roma, si trasferì ad Avignone.

La cristianità era ormai divisa in due campi od ubbidienze, come si disse: riconoscevano Clemente VII la Francia, la Spagna, la Scozia, e, in un secondo tempo, anche il regno di Napoli. Ad Urbano VI erano rimasti fedeli l'Italia settentrionale e centrale, l'Inghilterra e l'Irlanda, la Boemia, la Polonia, l'Ungheria, la Germania. Se Caterina da Siena appoggiava Urbano e chiamava demoni incarnati gli elettori di Clemente VII, San Vincenzo Ferrer riconosceva come legittimo capo della Chiesa il Papa avignonese di cui fu a lungo confessore.

Effettivamente, quell'elezione avvenuta in circostanze così insolite, destava e desta tuttora molte perplessità. La votazione della mattina, avvenuta sotto le minacce del popolo imbestialito, era stata libera, o il timore aveva reso nulli i voti? Perché mai i cardinali avevano rinnovato la votazione nel pomeriggio? Consideravano forse invalida la prima votazione? Ma, in questo caso, i voti ottenuti dal Prignano nella seconda votazione erano sufficienti per la sua elezione? O il secondo scrutinio era invece una semplice conferma, la pubblicazione di un atto già compiuto validamente, perché il timore incusso ai cardinali non era stato tale da togliere loro la libertà sufficiente ad esprimere un voto giuridicamente valido? In ogni caso, il comportamento dei cardinali dopo l'elezione non equivaleva ad un tacito riconoscimento della validità degli scrutini? La discussione, cominciata allora è tuttora aperta: qualcuno con una lieve ironia ha notato che gli storici si sono ispirati nelle loro risposte ad un tacito nazionalismo. Gli italiani infatti all'unanimità hanno difeso Urbano VI come legittimo Papa, i francesi all'opposto ne hanno messo in dubbio la sua validità. I tedeschi si sono schierati per Urbano VI. Anche oggi i pareri sono divisi: alcuni riconoscono Urbano VI come legittimo, basandosi soprattutto sul consenso posteriore dei cardinali, invece altri studiosi contemporanei, come il Seidlmayer, il Prerovsky, il Fink, il Franzen, contestano la validità dell'elezione, sottolineando la gravità della paura dei cardinali per quanto è esposto nelle fonti, rilevando che il consenso posteriore non fu né unanime né continuo, appellandosi infine ai dubbi già allora emersi sul pieno possesso delle facoltà mentali in un uomo dal comportamento così irragionevole e privo di buon senso come Urbano VI. In realtà allora nessuno aveva elementi sufficienti per giudicare chi fosse il legittimo Papa.

Intanto alcuni cardinali, fino allora fedeli ad Urbano, si ribellarono e decisero di catturarlo: arrestati, sembra che siano stati giustiziati per ordine del Papa. Nessuno rimpianse la morte di Urbano, nel 1389. Gli successero Bonifacio IX, poi Innocenzo

VII, che non presero molto a cuore la causa dell'unità, e finalmente Gregorio XII. Contemporaneamente, ad Avignone, a Clemente VII era successo Pedro de Luna col nome di Benedetto XIII, austero, retto, ma inflessibile nel difendere i suoi diritti. Sotto la pressione dell'opinione pubblica, i due Papi promisero di incontrarsi per accordarsi su un'eventuale abdicazione di tutti e due. Di fatto, Benedetto arrivò fino a Porto Venere presso Spezia, Gregorio raggiunse Lucca, ma all'ultimo momento si pentì e non volle procedere oltre. La divisione sembrava irrimediabile.

10.3. La genesi della teoria conciliare

In quest'ambiente eccitato e diviso, mentre si discutevano i mezzi atti a porre fine alla scissione, si riaffacciarono e ripresero vigore in modo sempre più radicale vecchie idee, che si riallacciavano ad una tradizione medievale.

Umberto da Silvacandida, che noi conosciamo bene, aveva per primo affermato che un Papa eretico può essere sottoposto ad un giudizio. L'idea era stata ripresa dai canonisti, e, attraverso Ivo di Chartres, uno dei canonisti del tempo della lotta delle investiture, aveva raggiunto il *Decretum Gratiani* (cioè una delle raccolte più autorevoli di leggi ecclesiastiche, compilato nel secolo XI): « Il Papa ha il diritto di giudicare tutti, ma non può essere giudicato da nessuno, a meno che non si scopra che si è allontanato dalla fede ». L'autorità suprema della Chiesa appartiene al Papa, ma questi può cadere nell'eresia o nello scisma, e può allora essere deposto da un concilio: o meglio, questo, convocato in caso di necessità dai vescovi o da chiunque abbia sufficiente autorità e prestigio, può e deve prendere atto ufficialmente che il Papa ha perso la sua autorità per il delitto di cui si è macchiato. I canonisti medievali davano al termine eretico un'accezione larga ed elastica, sì che esso si poteva applicare, senza eccessiva difficoltà, anche ad un Papa che, rifiutando di dare le sue dimissioni, si rendeva in qualche modo responsabile del mancato ristabilimento dell'unità. La teoria conciliare intesa in questi termini è alla base degli appelli al concilio nella lotta contro Bonifacio VIII e contro Giovanni XXII, ed è stata accettata dalla tradizione posteriore, dal Suàrez al Bellarmino, al recente trattato dei canonisti Wernz e Vidal, che espressamente esaminano il caso di un Papa pazzo, eretico, scismatico. In sostanza, la Provvidenza avrebbe previsto questa soluzione estre-

ma per salvare la Chiesa da un caso altrimenti insolubile. La tesi non sembra in contrasto con il primato del Papa sulla Chiesa. Naturalmente, era facile allontanarsi da questo equilibrio delicato, per riprendere le dottrine insegnate da Giovanni da Parigi, nel *De potestate regia et papali*, all'inizio del Trecento, da Marsilio di Padova nel *Defensor Pacis* (1324) e da Guglielmo d'Occam nel *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate*. Soggetto dell'autorità non è il capo, ma il capo e le membra: nelle diocesi, il vescovo insieme al capitolo, nella Chiesa universale, il Papa e i cardinali, in quanto delegati del popolo cristiano, o il Papa e il Concilio, convocato dall'imperatore per delega del popolo. La Chiesa non forma dunque una monarchia, il Papa è ridotto al rango di sovrano costituzionale, esecutore delle leggi stabilite dal Concilio. Quanto alla composizione del Concilio, essa è concepita diversamente: chi vi ammette solo vescovi e sacerdoti, chi estende la partecipazione anche ai laici di diverso sesso e condizione.

Come spesso accade nella storia, era facile il passaggio da una posizione all'altra, sotto le pressioni degli avvenimenti: e non era sempre facile distinguere in pratica con chiarezza i difensori di un sistema da quelli dell'altro.

10.4. Dal Concilio di Pisa a quello di Costanza e di Basilea: sviluppo, fine e ripresa dello scisma

L'evidente impossibilità di giungere a un accordo fra i due Pontefici rivali, indusse molti cardinali delle due ubbidienze ad indire un Concilio, che si aprì a Pisa alla fine di marzo del 1409. Malgrado le opposizioni dei due principali interessati il 5 giugno il Concilio emanò questa sentenza: « Il Sinodo santo e universale, che rappresenta la Chiesa intera, promulga, decreta, definisce e dichiara che Angelo Corario (= Gregorio XII) e Pietro de Luna (= Benedetto XIII) che si contendono il papato sono stati e sono scismatici notori, notori eretici, e si sono allontanati dalla fede, e che essi sono perciò stesso, decaduti e privati della loro autorità ».

I 24 cardinali presenti alla fine di giugno elessero il card. Pietro Filargi, arciv. di Milano, che prese il nome di Alessandro V, e a cui l'anno dopo successe Baldassarre Cossa, col nome di Giovanni XXIII. Il Papa avignonese e quello romano non riconobbero la validità del Concilio, non rinunziarono ai loro diritti: così dall'*empia dualità* si era passati alla *maledetta triplicità*.

Chi ritiene valida l'elezione di Urbano VI e considera Gregorio XII come l'unico vero Papa, necessariamente giudica illegittimo il Concilio di Pisa, perché svoltosi in contrasto con il vero Papa. In realtà, la maggioranza della cristianità di quel tempo ne ammise senz'altro la validità, appoggiandosi alla teoria del Papa eretico, che, come abbiamo visto, venne applicata nella sentenza del 5 giugno. Solo il comportamento assai discutibile di Giovanni XXIII fece presto cadere in discredito l'ubbidienza pisana e il Concilio da cui aveva avuto origine.

Davanti al fallimento del tentativo pisano, l'imperatore Sigismondo, approfittando anche della critica situazione politica in cui si trovava Giovanni XXIII, costretto a fuggire da Roma, lo indusse a convocare un nuovo Concilio, che si aprì a Costanza nel novembre 1414. Venne presto deciso che la votazione sarebbe avvenuta per nazioni, non per individui, con grave danno degli italiani, che persero la loro superiorità numerica (fra vescovi e teologi con diritto di voto, rappresentavano metà del Concilio). Questo fatto e nuovi contrasti con Sigismondo e con l'assemblea, spinsero Giovanni XXIII, che pure aveva solennemente promesso di abdicare se gli altri contendenti avessero fatto lo stesso, a fuggire da Costanza, dove sembrò in un primo momento che in una simile condizione i lavori non potessero continuare. L'energia dell'imperatore fece superare la crisi. Il Concilio decise di proseguire le sue sessioni, ed il 6 aprile approvò con la votazione per nazioni cinque articoli redatti dal card. Zabarella, che affermavano la superiorità del Concilio sul Papa (Decreto *Haec sancta*): « Il Sinodo che rappresenta la Chiesa cattolica ha il suo potere immediatamente da Cristo e ad esso devono ubbidire tutti, qualunque sia la loro dignità anche papale ».

Giovanni venne ricondotto a forza a Costanza, dove il 29 maggio venne pronunziata la sentenza della sua deposizione per simonia, scandalo e scisma. Gregorio XII acconsentì allora ad abdicare, a condizione che venisse prima letta in pubblica seduta la bolla con cui egli convocava il Concilio. Il Concilio accolse naturalmente l'abdicazione di Gregorio XII. Restava ancora Benedetto XIII, che, irremovibile, anche se gradualmente abbandonato da tutti, perfino da S. Vincenzo Ferrer, venne deposto nel luglio 1417, sotto le solite accuse di spergiuro, eresia e scisma. Prima di procedere all'elezione del nuovo Papa, il Concilio voleva decidere la riforma della Chiesa, intesa non solo e non tanto come una lotta contro la mondanità della curia e l'indisciplina del clero, quanto come un cambiamento della costituzione ecclesiastica, con la soppressione di buona parte della centraliz-

zazione sviluppatasi nei secoli XII-XIV, e l'affermazione di un largo potere della base. Per i forti contrasti si giunse ad un accordo solo su pochi punti: il decreto *Frequens*, del novembre 1417, ribadiva la superiorità del Concilio e stabiliva la sua convocazione periodica non oltre ogni dieci anni. Erano insieme soppressi alcuni diritti del Papato. Solo allora si venne all'elezione del nuovo Papa, Odo Colonna, che dal santo che si festeggiava il giorno dell'elezione prese il nome di Martino V (1417-31). Il Concilio si avviava ormai alla fine: già prima erano stati condannati Wicleff ed Hus, e quest'ultimo era stato arso vivo il 6 luglio 1415. Vennero ora approvati nuovi decreti di riforma, e il 22 aprile 1418 l'assemblea ebbe fine: Martino V nell'ultima seduta dichiarò di approvare: « tutto ciò che era stato determinato, concluso, decretato in materia di fede dal sacro Concilio generale di Costanza in modo conciliare ».

Più tardi nel 1446 Eugenio IV ratificò il Concilio e tutti i suoi decreti: « senza pregiudizio dei diritti, della dignità, e della preminenza della sede apostolica ».

In ossequio al decreto *Frequens*, Martino V, dopo una modesta celebrazione di un Concilio a Siena nel 1423, in cui apparve con evidenza la crescente tensione fra le forze centripete e quelle centrifughe, che di fatto paralizzava gli sforzi per una riforma disciplinare, convocò un altro Concilio a Basilea nel 1431. L'assemblea si aprì, dopo la sua morte, sotto il suo successore, Eugenio IV. Si riaffacciarono subito in misura ancora più forte le tendenze favorevoli alla dottrina conciliare nella sua forma più radicale: Eugenio IV tentò di trasferire l'assemblea a Bologna per poterla controllare meglio, ma di fronte al grave pericolo di una resistenza aperta, dovette rinunziare all'idea. La riprese nel nel 1438, in occasione dell'arrivo in Italia di un forte gruppo di Greci, mossi a cercare il ristabilimento dell'unione con Roma per motivi non solo religiosi ma anche politici. Il Concilio venne trasferito a Ferrara, e poco dopo a Firenze, dove Cosimo de' Medici offriva generosa e munifica ospitalità. La maggioranza dei padri di Basilea si oppose alla traslazione, e dette luogo ad un nuovo scisma, che durò dal 1438 al 1449. Fu ribadita nel maggio 1439 la teoria conciliare (*Sacrosancta generalis synodus Basileensis*). Eugenio IV fu di nuovo scomunicato e deposto, venne eletto un nuovo Papa, Amedeo VIII duca di Savoia, che prese il nome di Felice V. Lo scisma però, anche per la stanchezza della cristianità, ben conscia dei pericoli di una divisione, ebbe poca estensione. Nel 1449 Felice V abdicò, i resti del Concilio di Basilea elessero *pro forma* a Sommo Pontefice Nicolò V, che reg-

geva la Chiesa dal 1447, e tutto sembrò finito. Intanto a Firenze il Concilio aveva continuato i suoi lavori con successo, realizzando fra il 1439 ed il 1442 l'unione con i Greci, gli Armeni, i Giacobiti, e definendo nel luglio 1439 vari punti dogmatici, la processione dello Spirito Santo, l'esistenza del Purgatorio, e soprattutto il primato di giurisdizione del Papa su tutta la Chiesa: « Il Romano Pontefice detiene il primato su tutto il mondo, è successore del Beato Pietro e Vicario di Cristo, e a lui, in Pietro, è stato conferito il pieno potere di pascere, reggere, governare l'intera Chiesa » (Decr. *Laetentur coeli*).

10.5. La problematica relativa agli avvenimenti esposti

Dai fatti obiettivamente narrati emerge un complesso di problemi, che in sostanza si riassumono attorno a due punti, sui quali gli storici sono nettamente divisi. Si discute innanzi tutto sulla legittimità del Concilio di Costanza, e la questione ovviamente è connessa con il significato della lettura davanti all'assemblea della bolla di convocazione per parte di Gregorio XII. Se anticamente si considerava l'episodio come il riconoscimento da parte del Concilio della legittimità di Gregorio XII, e della superiorità del Papa sul Concilio, oggi quasi tutti giudicano il fatto come una concessione diplomatica di nessun valore giuridico, o, più realisticamente, come un'autentica commedia: gli atti sembrano confermare abbondantemente questa teoria. Ma allora, il Concilio era legittimo o no? Tutti sono d'accordo nel riconoscere Costanza come una assemblea legittima, ma gli argomenti sono disparati: la tesi del Papa eretico, la convocazione da parte di Gregorio XII, la ratifica posteriore di Martino V e di Eugenio IV, che avrebbero sanato in radice ogni vizio legale.

Più intricata è l'altra questione, il significato e il valore giuridico del Decreto *Haec Sancta*. Secondo alcuni (de Vooght, Küng), i padri vollero sì, proporre in modo solenne una verità di fede, ma essa si riduceva in sostanza alla vecchia tesi del Papa eretico: solo più tardi, a Basilea, sarebbe prevalsa la teoria conciliare nella forma radicale. L'errore di molti storici consisterebbe nell'attribuire ai Padri di Costanza la mentalità sviluppatasi più tardi, a Basilea, e nel giudicare gli avvenimenti del 1415 alla luce di quelli del 1439.

Un'altra corrente, che fa capo a Jedin ed a Franzen, e tende ormai nettamente a prevalere, ritiene che Costanza non intendesse proporre un decreto di natura dogmatica, ma solo sancire

una misura disciplinare, valida per quel momento soltanto, senza porre ipoteche sul futuro che in quei giorni drammatici non interessava a nessuno. L'esegesi attenta del decreto, il contesto storico di quei giorni, in cui i padri si mostrano preoccupati non di esporre la natura della Chiesa ma di porre fine in qualsiasi modo allo scisma, sembrano confermare largamente questa interpretazione. L'*Haec Sancta* ribadisce quindi, sì, la tesi del papa eretico, cioè quel che si può chiamare un conciliarismo moderato, ma solo come misura disciplinare di emergenza.

Solo pochi, come il Pichler, vedono nel decreto una « legge fondamentale del diritto canonico », valida in tutti i tempi, anche al di fuori delle condizioni straordinarie in cui si trovava allora la Chiesa. Ancora meno numerosi sono quanti vedono nella *Haec Sancta* l'espressione del conciliarismo radicale, secondo cui l'autorità suprema della Chiesa risiede abitualmente nel concilio, non nel papa: il Gill, che ha difeso quest'opinione nel volume *Constance et Bâle-Florence* (« C'était le conciliarisme sous la forme la plus extrême, proposée comme verité infaillible »), ha poi cambiato opinione.

Storicamente del resto, più che il significato e il contenuto esatto di un decreto, ha importanza l'efficacia che esso esercitò nell'opinione pubblica, non avvezza a distinguere e pronta ad accogliere le interpretazioni più semplici e sbrigative. In questo senso, il decreto del 6 aprile 1415 e il riaffacciarsi del conciliarismo a Basilea contribuirono a diminuire nel popolo il prestigio e l'autorità del Papato. Sotto questo profilo i decreti *Haec Sancta* e *Frequens* si possono paragonare, pur con le debite distinzioni, al canone 28 di Calcedonia, che nel contesto storico immediato si può in qualche modo spiegare e comprendere (gli Orientali, più che negare l'origine divina del primato, volevano affermare a tutti i costi ed in tutti i modi la dignità e le prerogative del patriarcato di Costantinopoli), e che tuttavia, in seguito, dimenticato il contesto in cui sorse, venne preso alla lettera, e fu considerato uno dei fondamenti della Chiesa bizantina, divenendo così uno dei passi decisivi verso lo scisma del 1054. Allo stesso modo le tesi di Costanza, isolate dal loro contesto, divennero la base di molti tentativi compiuti per rivendicare l'indipendenza delle chiese nazionali, sino a formare il cardine del gallicanesimo (gli articoli gallicani si rifanno esplicitamente ai decreti di Costanza). Da Costanza in poi si moltiplicano gli appelli al Concilio, che Pio II dovette condannare con la bolla *Execrabilis* (1460) sotto la pena di scomunica, e che ciò nonostante continuarono ugualmente, dal Savonarola a Lutero.

Assolutamente sterile, storicamente parlando, fu la definizione del primato pontificio, fatta a Firenze nel 1439, che avrebbe dovuto costituire una chiara replica alle tesi conciliari e la loro sconfitta. Essa passò del tutto inosservata, rimase ignorata anche a vescovi devotissimi della sede romana, che in qualche caso continuarono ad invocare una definizione del primato.

Tutta la storia della Chiesa dal Quattrocento all'Ottocento si svolge come se il primato pontificio non fosse mai stato definito, le discussioni teoriche e le lotte pratiche continuano fra le due tendenze, e solo lentamente, per l'influsso di vari fattori, le tendenze favorevoli al primato finirono per prevalere. Si può parlare in questo senso di un enigma storico, la sterilità di una definizione, o piuttosto di una nuova constatazione di un fatto ben noto, che le decisioni dell'alto sono efficaci solo quando corrispondono alle attese ed alle esigenze della base.

10.6. Le conseguenze dello scisma d'Occidente

Non sono mancati i tentativi di attenuare o di ridurre al nulla le conseguenze dello scisma, per sottolineare maggiormente la responsabilità di Lutero, unico autore della rivoluzione protestante. In realtà non si può dimenticare la tendenza nettissima di molti prìncipi, di approfittare dell'occasione favorevole per strappare alla S. Sede il maggior numero possibile di concessioni: i prìncipi si facevano pagare caramente l'adesione a questa piuttosto che a quella obbedienza. Si rafforzava così pericolosamente la tendenza verso la formazione di chiese nazionali, che senza dubbio costituisce una delle principali cause della rivoluzione protestante. Ecco i principali episodi che mostrano l'estensione e il vigore di questa tendenza.

— *In Francia*: nel 1438 è pubblicata la *Prammatica Sanzione*, con cui erano ratificati come legge statale molti decreti di Basilea (teoria conciliare, divieto di appello a Roma come ultima istanza, limitazione dei diritti della S. Sede nelle nomine agli uffici ed ai benefici della Francia). Una delle tante falsificazioni allora comuni attribuì a S. Luigi IX questa legge, per darle maggior autorità. Da questo momento, se non già fin dall'epoca di Filippo il Bello, è ben chiara in Francia l'aspirazione a formare una Chiesa nazionale, indipendente o almeno piuttosto autonoma da Roma, di fatto per molti aspetti sottomessa al potere civile (l'indipendenza nei confronti di Roma e la dipendenza nei confronti dello Sta-

to sono fenomeni strettamente collegati, anzi complementari, come appare dalla storia).

— *In Germania*: i lamenti contro Roma divengono sempre più forti e trovano la loro formulazione ufficiale nei *Gravamina Nationis Germanicae*, ripetuti più volte nelle diete a partire dalla metà del Quattrocento. I prìncipi cominciarono ad usurpare la giurisdizione ecclesiastica nei loro territori, con l'imposizione di tasse a beni ecclesiastici, la nomina ad uffici della Chiesa, la richiesta del nulla osta statale ai decreti della Chiesa ecc. La situazione è plasticamente riassunta nel detto: « Dux Cliviae est Papa in terris suis » (si tratta del duca di Cleve, piccolo feudo della Renania): lo stesso vale, almeno virtualmente, degli altri prìncipi. Il movimento nazionale diventa particolarmente forte in Boemia, per l'intrecciarsi di due fattori diversi: la reazione alla condanna di Hus, e l'opposizione al centralismo degli Asburgo.

— *In Inghilterra*: la diffidenza verso Roma si sviluppa a partire dal periodo avignonese. Il Papa agli occhi degli inglesi è uno strumento del sovrano francese, contro cui la nazione ha impegnato una lunga e violenta lotta. Vari decreti del Trecento (*Act of Provision, Praemunire*) negano al Papa il diritto di nomina ad uffici ecclesiastici inglesi, proibiscono l'appello a Roma e l'introduzione di Bolle papali.

Nel Quattrocento, malgrado la condanna ufficiale, riscuotono gran simpatia nel popolo le idee di Wicleff, contrarie alla visibilità della Chiesa e al primato, e per molti rispetti affini alle tesi di Lutero.

L'esilio di Avignone e lo scisma d'Occidente non ebbero però conseguenze solo nel campo dei rapporti fra Chiesa e Stato. I due avvenimenti provocarono costernazione, smarrimento, discussioni e proteste un pò dovunque, tra i comuni fedeli, fra le anime consacrate, fra i santi, che si rivolgono direttamente e duramente ai responsabili diretti della situazione.

Brigida di Svezia, principessa di sangue reale, consigliera ed educatrice del re di Svezia Magnus Erikson, dopo lunghi pellegrinaggi, dalla metà del Trecento si stabilisce a Roma, ammonendo cardinali e papi, ai quali comunica le sue « rivelazioni ». Ancora in Svezia, essa pone in bocca a Cristo queste parole, rivolte a Clemente VI: « Tu sei peggiore del diavolo,... più ingiusto di Pilato ... più crudele di Giuda... più abominevole degli Ebrei... ». A Roma, indirizza al vicario del papa, ad Orvieto, una minuta analisi dei

mali della città. Per affrettare il ritorno di Gregorio XI a Roma, gli comunica nuove rivelazioni, e, nello stile dei profeti biblici, ordina al suo messaggero di leggere la lettera davanti alle autorità, e di farla poi a pezzi: « Come questa lettera, pur essendo una, sarà lacerata in minutissimi frammenti, così avverrà alle terre della Chiesa se il papa non vi farà ritorno nel tempo stabilito ... ». Con maggiore efficacia, S. Caterina si limita a richiamare le verità più elementari: « Vi prego dolcissimamente da parte di Cristo crocifisso che voi siate ubbidiente alla volontà di Dio, ... acciò non venga sopra di voi quella dura reprensione: ' Maledetto sia tu, che 'l tempo e la forza che ti fu commessa, tu non l'hai adoperata ' ... Fate sì che io non mi richiami a Cristo crocifisso di voi; che ad altro non mi posso richiamare, che non ci è maggiore in terra ».

Alla base, si ripete durante lo scisma la stessa divisione del vertice: diocesi ed ordini religiosi conoscono due vescovi, due generali. Una cronaca del Quattrocento della domenicana Bartolomea Riccoboni descrive un convento diviso in due, fra i fautori di Gregorio XI e quelli di Alessandro V, l'ordine del vicario generale dell'ordine di aderire a quest'ultimo sotto pena di scomunica, la lacerazione di « tanti servi de Dio », incerti se « dir contro coscentia credendo peccar mortalmente, ovvero andar ramenghi per el mondo ... ». Con molto buon senso, S. Bernardino da Siena si scaglia contro quelli che parlano dell'imminente fine del mondo e dell'Anticristo: e intanto gli uomini migliori proprio da questa situazione quasi disperata sono spinti ad una riforma interiore: il periodo dello scisma è anche il periodo che conosce il fiorire del movimento dell'Osservanza, di un ritorno alla tensione primigenia verso l'ideale di un'assoluta imitazione di Cristo, senza compromessi. Circolano numerosi opuscoli di pietà, come le *Meditationes vitae Christi* attribuite a S. Bonaventura, volgarizzate nel Trecento.

Dalla crisi, la Chiesa traeva nuova forza verso un rinnovamento. Ma il cammino da compiere era lungo, e gli ostacoli da superare difficilissimi: era possibile una ripresa graduale e senza ulteriori traumi?

Bibliografia di approfondimento

Sul periodo avignonese l'opera classica e fondamentale resta tuttora quella di G. MOLLAT, *Les papes d'Avignon, 1305-1378*, Paris [10]1965 (forse troppo proclive a sottolineare tutti gli argomenti a difesa dei pontefici di Avignone).

La bibliografia sullo scisma d'Occidente e sul Concilio di Costanza già vasta (cfr. la più volte citata: *Histoire de Conciles* dell'HEFELE-LECLERCQ) è stata quasi interamente rinnovata negli ultimi anni, in vari studi di notevole valore, pubblicati in varie lingue. Ricordiamo qui solo le opere scritte o tradotte in italiano e in francese, più agevolmente accessibili. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1955; O. PREROVSKY, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma di Occidente*, Roma 1960; P. DE VOOGHT, *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, in *Le Concile et Les Conciles*, Chevetogne 1960, pp. 143-82; H. JEDIN, *Breve storia dei concili*, Roma 1962, pp. 95-122 (sintesi solo apparentemente elementare); H. KÜNG, *Structures de l'Église*, Paris 1963 (tesi molto interessanti, anche se molto discusse dagli storici). Una sintesi breve ed efficace di tutta la questione si trova nella rivista *Concilium*, n. 7, 1965: A. FRANZEN, *Il concilio di Costanza*. Si veda anche J. GILL, *Constance et Bâle-Florence*, Paris 1955 (Histoire des Conciles oecuméniques, 9).

Il problema fondamentale resta quello della validità dei decreti di Costanza sul primato del concilio. Abbiamo visto le quattro posizioni fondamentali in proposito: esse possono essere seguite nelle opere dei vari autori ora indicate: vale la pena di leggere alcune pagine del libro di KÜNG, confrontandolo con le pagine di JEDIN, di FRANZEN, di GILL, di R. VILLOSLADA nella sua *Historia de la Iglesia Catolica*, III, Edad Nueva, Madrid 1960, pp. 250-256. Utile è pure la lettura diretta dei testi principali di Costanza, raccolti (in latino!) nel manuale *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Basilea ecc. 1962.

La miglior sintesi, chiara ed aggiornata, di tutta la problematica sullo scisma di Occidente è stata offerta da M. FOIS, sia in due articoli della *Civiltà Cattolica*, 1975, II, pp. 11-27, 138-152, sia nella sintesi *I concili del secolo XV*, in *Problemi di storia della Chiesa. Il Medioevo dei secoli XII-XV*, Milano 1976, pp. 162-214.

SOMMARIO DEL CAPITOLO 11

	Pag.
11. LA RIFORMA PROTESTANTE	221
11.1. Cause remote e prossime della riforma	221
11.1.1. Cause religiose	221
11.1.2. Cause politiche, sociali, economiche	223
11.2. La personalità, la vita di Lutero e i capisaldi della sua dottrina	224
11.3. Le lotte religiose in Germania fino al 1555	228
11.3.1. Periodo delle rivolte	229
11.3.2. Periodo delle diete e dei colloqui, 1525-1532	229
11.3.3. Periodo della lotta armata, 1532-1555	230
11.4. Calvino e il calvinismo	231
11.5. La riforma in Inghilterra	233
11.6. Effetti della riforma protestante	236
Bibliografia di approfondimento	239

CAPITOLO 11

LA RIFORMA PROTESTANTE

11.1. Cause remote e prossime della riforma

Abbiamo visto come le vicende del Pontificato romano, dall'inizio del Trecento alla metà del Quattrocento, dessero un forte colpo alla sua autorità religiosa e finissero per rafforzare le tendenze alla formazione di chiese nazionali. Diversi altri fattori influirono nello stesso senso. Per comodità, pur con tutti i pericoli insiti nelle schematizzazioni, possiamo riassumerli così.

11.1.1. *Cause religiose*

Oltre quanto si è già visto, dobbiamo ricordare altri fenomeni. Nel Quattrocento e nella prima metà del Cinquecento, il Papato tenta con successo di farsi guida del fiorente movimento artistico, per indirizzarlo al suo giusto fine, ma non riesce sempre a mantenere l'equilibrio, non si oppone agli aspetti deteriori dell'umanesimo e del Rinascimento, tollera nella curia stessa abusi pericolosi, e, assorbito prevalentemente da preoccupazioni artistiche e letterarie, trascura quella « *reformatio in capite et membris* » così ardentemente invocata a partire dal concilio di Costanza. Peggio ancora, la moralità della curia stessa lascia a desiderare. Il lusso e lo sfacciato nepotismo (per cui erano nominati cardinali parenti prossimi del papa anche giovanissimi; Sisto IV elevò alla porpora sei parenti, fra cui Pietro Riario, morto di stravizi a 28 anni) avvilivano il prestigio del Papato. Innocenzo VIII per primo ostentò pubblicamente i figli avuti prima di essere Papa; Alessandro VI (Rodrigo Borgia 1492-1503), dopo aver avuto sette figli da varie donne quando era già sacerdote, vescovo e cardinale, ebbe altri due figli durante il suo

pontificato, e, cosa forse più grave, dette ampia pubblicità ai suoi trascorsi, favorendo la sua famiglia con un nepotismo senza freno: Cesare Borgia, detto il Valentino, a sedici anni venne nominato cardinale. In Vaticano si respirava un'aria del tutto mondana, tra feste e banchetti che si trasformavano talora in vere orge sciolte da ogni vincolo morale. Giulio II non fu immune da gravi mènde morali e Leone X, personalmente irreprensibile, fu soprattutto un grande mecenate, poco sensibile ai problemi religiosi. Alla *decadenza morale della curia*, che fa di questo periodo uno dei più tristi nella storia del papato, in contrasto con lo splendore esteriore, faceva riscontro un'*analoga crisi nel ceto ecclesiastico*, non solo in Italia, ma anche in modo almeno uguale in Germania. Bisogna però subito avvertire che tutti gli storici, protestanti come cattolici, sono unanimi nel riconoscere che la corruzione degli ecclesiastici, innegabile e grave, *non costituisce la causa vera e ultima della Riforma*, nata da esigenze complesse e diverse, e sollecita di un rinnovamento della Chiesa non tanto nei suoi costumi, quanto nel dogma e nella struttura.

Non bisogna invece sottovalutare l'influsso negativo che esercitò la *crisi della teologia* scolastica, caduta spesso in un vuoto formalismo, o dominata dall'occamismo, che svalutava le capacità della ragione ed esasperava l'onnipotenza di Dio, che potrebbe santificare un peccatore anche senza un suo rinnovamento interiore. Mancava una vera chiarezza su alcuni punti fondamentali, quali la nozione stessa di Chiesa, il primato, la norma di fede. Nel Tre e Quattrocento Wicleff in Inghilterra ed Hus in Boemia avevano difeso sulla Chiesa come società invisibile, sulla transustanziazione, sul libero arbitrio, delle tesi che mostravano una singolare affinità con le dottrine luterane.

Dal Trecento in poi, anche per reazione alla critica situazione della Chiesa, si erano sviluppate varie tendenze, ricche di fermenti positivi e anelanti ad un cristianesimo più puro ed intimo, ma che potevano facilmente degenerare: più che di una corrente ben definita, si trattava di un'atmosfera spirituale abbastanza diffusa tra le classi colte. Alcuni sottolineavano la *esperienza mistica* (il Maestro Eckart, Taulero, che insiste sulla nullità umana, sulla fiducia in Dio, inculcando motivi che Lutero, suo entusiasta lettore, accolse volentieri ed interpretò unilateralmente), altri criticavano l'esagerata importanza assunta nella vita cristiana da elementi accidentali, come il culto dei santi, i pellegrinaggi ecc., insistendo sul ritorno alle fonti, Scrittura e Padri, su una pietà più sincera, purificata da ogni formalismo

e fondata sulla fiducia in Dio: il movimento è noto sotto il nome di *Evangelismo o paolinismo*, ed ha il suo esponente più illustre in Erasmo da Rotterdam, che per qualche decennio fu il padre intellettuale di mezza Europa, ed espose queste idee, tra l'altro, nell'*Enchiridion militis christiani* (1504). Ancora una volta, il positivo si mescolava largamente con il negativo.

Non dobbiamo dimenticare poi la viva inquietudine psicologica diffusa nel Quattrocento, plasticamente espressa in molte opere artistiche del tempo, che si compiacciono nel raffigurare il demoniaco, la morte, la fine del mondo, l'avvento dell'Anticristo (Dürer, Brueghel il vecchio ecc.), che porterà alle processioni dei flagellanti ed ai processi contro le streghe. Lutero è l'erede diretto di questo stato d'animo torbido ed esaltato, è il figlio dell'angoscia tedesca.

11.1.2. *Cause politiche, sociali, economiche*

Abbiamo visto varie volte la stretta unione che intercorre tra i movimenti religiosi e quelli politici. Se il monofisismo fu l'aspetto religioso, che assunse l'opposizione politica alla centralizzazione bizantina, e lo scisma del 1054 è il risultato dell'antico antagonismo tra Roma e Costantinopoli, il luteranesimo costituì l'aspetto religioso dell'opposizione del nazionalismo tedesco contro Roma e contro la centralizzazione ed il dispotismo degli Asburgo, che si sforzavano, coerentemente al processo storico politico comune allora a larga parte d'Europa, dall'Inghilterra alla Francia all'Italia, di trasformare lo Stato feudale in uno Stato assoluto, privando la nobiltà della sua potenza politica. Da un punto di vista propriamente economico-sociale, la rivolta religiosa offriva alle classi maggiormente colpite dalla generale crisi economica seguita dall'afflusso dell'oro dall'America, i contadini e la piccola nobiltà, un mezzo per tentare di risollevarsi dalla propria sorte.

Questo complesso ingente di fattori religiosi, politici, economici, sociali, costituiva per dir così un immenso materiale esplosivo. Occorreva, per farlo esplodere, che qualcuno vi gettasse una scintilla. Fu il compito di Lutero. Egli ha raccolto insieme i fattori già presenti, ma dispersi e spesso ancora latenti, li ha portati a maturazione, ha assicurato loro con la sua forte personalità il massimo di efficacia. Egli non determinò il sorgere della rivolta, ma ne affrettò il momento e la rese travolgente, ma nello stesso tempo finì per restringerne la portata in senso più nazionale che universale.

11.2. La personalità, la vita di Lutero e i capisaldi della sua dottrina

Gli studi recenti, soprattutto del Lortz, hanno profondamente modificato l'immagine tradizionale di Lutero, ancora all'inizio del secolo presentata da due studiosi, Denifle e Grisar, come un orgoglioso e un neuropatico. Lutero fu un uomo profondamente religioso, che sentì vivissimo il senso del peccato e della propria nullità, sollevandosi dallo scoraggiamento per la confidenza cieca nella redenzione di Cristo, di cui egli parlava come la gallina che vuole accogliere tutti sotto le sue ali. In una parola, Lutero, familiare con la mistica tedesca, ebbe una viva esperienza personale di Dio ed un sincero amore per Cristo. D'altra parte, egli possedeva un carattere forte, unilaterale, esuberante, impulsivo, pronto più ad impadronirsi della realtà che ad accettarla umilmente: era pericolosamente soggettivo, facile quindi ad interpretare in modo unilaterale la Scrittura. Questa stessa ricchezza di vita interiore spiega il fascino che ha esercitato su chi lo ha realmente avvicinato e ne ha gustato la cordialità, l'emotività, e ne ha anche sperimentato la collera e la violenza.

Autentica e profonda religiosità, soggettivismo, autoritarismo: ecco i tratti fondamentali del riformatore, che influirono negativamente anche sul carattere tedesco.

Nato ad Eisleben in Sassonia, il 10 novembre 1483, Lutero vi morì il 18 febbraio 1546. Oriundo da una famiglia di contadini che aveva migliorato tenacemente la propria posizione, Lutero studiò ad Erfurt, finché, nel 1505, anche in seguito ad un voto emesso in occasione di una forte tempesta, entrò fra gli agostiniani. Ordinato sacerdote a Wittenberg, sull'Elba, a Nord di Dresda, insegnò successivamente etica, dogmatica ed esegesi, commentando i salmi e le lettere di S. Paolo. Dopo un periodo di sereno fervore, tra il 1515 ed il 1517 si maturò in lui una forte crisi, dovuta non alla tiepidezza nell'adempimento dei suoi doveri di religioso, ma all'eccessivo lavoro ed all'innata tendenza alla malinconia, e soprattutto all'influsso dell'occamismo e della mistica tedesca che lo spingevano a svalutare l'importanza delle opere e del rinnovamento interiore, per sottolineare l'abbandono in Dio, visto però più come un Signore arbitrario che come un padre. Lutero attribuì più tardi un'importanza decisiva ad una illuminazione improvvisa avuta nel 1517 leggendo un passo della lettera ai Romani, « il giusto vivrà di fede ». Egli avrebbe compreso

allora d'un tratto che la parola *giustizia* nella Scrittura non allude alla punizione dei peccatori, ma all'atto con cui il Signore copre i peccati di quanti si abbandonano a lui attraverso la fede. Egli trovava uno scampo alla sua ansia: bastava credere, per sapersi e sentirsi salvi. Di qui, fu breve il passo alle altre tesi, difese per la necessità di salvare il caposaldo centrale. In sostanza, con un po' di schematizzazione, la dottrina luterana si può riassumere attorno a tre punti.

Sola Scrittura: la Scrittura non solo contiene materialmente tutte le verità rivelate da Dio, ma non ha bisogno di essere illuminata e chiarita dalla tradizione, ed è in sé sufficiente per dare alla Chiesa la certezza su tutte le verità rivelate. Sono escluse così la tradizione e la mediazione della Chiesa con il suo magistero, ed è aperta la via al libero esame.

Giustizia imputata, cioè puramente attribuita, non inerente. Il perdono di Dio non ci porta un rinnovamento interiore, ontologico: eravamo e restiamo peccatori, ma Dio ci considera (con un atto piuttosto giuridico) come se fossimo rinnovati e santificati. L'uomo è *simul justus et peccator*. Questo concetto è ancora un po' incerto in Lutero, è sviluppato da Melantone nella *Apologia Confessionis Augustanae*, e finisce per imporsi grazie all'autorità di questo documento. Questa giustizia imputata, estrinseca, forense (diversi termini che indicano la stessa identica concezione) è poi raggiunta dall'uomo non attraverso le sue opere, ma solo per la certezza di essere salvati (fede fiduciale). Lutero è così nettamente agli antipodi di Pelagio: se il monaco britanno del IV secolo esasperava l'autosufficienza dell'uomo, capace di salvarsi senza una grazia interna soprannaturale, l'agostiniano del secolo XVI esaspera l'elemento opposto, la grazia, minimizzando l'elemento umano. Bisogna però aggiungere che Lutero non condanna per nulla le opere buone, ma nega risolutamente che esse possano influire in modo causale nella nostra salvezza. Dio, non le nostre opere, ci salva! E' questo il punto essenziale di tutta la dottrina di Lutero, il suo « articulus stantis vel cadentis Ecclesiae », che egli ripete a pie' sospinto, senza stancarsi, in ogni sua pagina, dallo splendido commento al Magnificat all'Enchiridion o piccolo catechismo. Ci troviamo di fronte ad una reazione, eccessiva ma comprensibile, all'accento posto da troppi cristiani del tempo sulle pratiche esterne non accompagnate da un rinnovamento interno.

Rifiuto della Chiesa gerarchica, per il concetto fondamentale del rapporto diretto del Signore con il singolo fedele, al di sopra e al di fuori di ogni mediazione. Corollario di questa ecclesiologia, sarà il rifiuto della Messa come sacrificio, perché attenterebbe all'unicità ed alla sufficienza del sacrificio della Croce, la forte riduzione dei sacramenti, la svalutazione del concetto tradizionale di sacramento, ridotto a segno esteriore di una grazia raggiunta per altra via, la fede fiduciale, la forte libertà di culto e di disciplina che finirà poi per provocare una reazione contraria.

La questione delle indulgenze. Fin dal 1507, Giulio II dando inizio ai lavori per la nuova basilica di S. Pietro, aveva concesso un'indulgenza a chi avesse offerto un'elemosina per l'impresa. L'iniziativa era stata ripresa da Leone X. Nel 1517 in Germania la situazione si complicava per il sovrapporsi di un'altra questione. Alberto di Brandeburgo, che già aveva il governo di due diocesi, ne aveva ottenuto una terza, a patto di pagare alla curia una forte somma di cui non disponeva. La famiglia Fugger, una delle più grandi banche del tempo, anticipò il denaro; il vescovo ottenne di far predicare nelle sue diocesi l'indulgenza: metà delle elemosine sarebbe stata devoluta ai Fugger come pagamento del debito, metà sarebbe scesa a Roma. La predicazione venne svolta da Giovanni Tetzel, domenicano, il quale insegnò, fra l'altro che, per applicare l'indulgenza ai defunti non è necessario lo stato di grazia e il dolore dei peccati. Appena la moneta cade nella cassetta delle elemosine, l'anima è liberata dal Purgatorio! Tutto assumeva così l'aspetto di una colossale operazione finanziaria!

Reagendo agli abusi connessi con la predicazione, ma attaccando anche la stessa dottrina delle indulgenze, Lutero alla vigilia di Ognissanti del 1517 inviò a parecchi vescovi 95 tesi sulle indulgenze, e solo davanti al loro silenzio le presentò a vari teologi (secondo Iserloh, Lutero non avrebbe affisso le tesi alla porta della cattedrale, anche perché non voleva ribellarsi alla Chiesa, cosa cui si decise solo assai più tardi). L'indulgenza sarebbe solo la remissione della pena canonica, inflitta dalla Chiesa, non della pena da scontarsi nell'al di là, non può essere applicata ai defunti, non esiste il cosiddetto tesoro della Chiesa, il complesso dei meriti di Cristo e dei santi.

Nel 1518, davanti alla crescente diffusione delle tesi luterane Leone X intimò a Lutero di presentarsi a Roma. Per l'intercessione di Federico, elettore di Sassonia, Lutero venne dispensato dal viaggio a Roma, e poté essere interrogato ad Augusta nel-

l'ottobre del 1518 dal card. Tommaso de Vio detto Caietano. L'interrogatorio non approdò ad alcun risultato, perché Lutero si appellò dal Papa male informato al Papa bene informato, poi dal Papa al futuro concilio. Il Caietano tentò invano di far consegnare all'autorità ecclesiastica il frate che godeva di potenti appoggi in Germania e rimase indisturbato.

Nel 1519 si svolse a Lipsia una grande disputa fra Lutero e il cattolico Giovanni Eck, che, se non riuscì a persuadere Lutero ad abbandonare le sue posizioni, lo obbligò almeno a chiarire per la prima volta in modo pubblico e senza equivoci la propria dottrina sul primato romano, sull'infallibilità dei concili, che il riformatore negava, e soprattutto sul principio basilare del protestantesimo, il riconoscimento della Scrittura come unica fonte della verità rivelata.

Nel 1520 a Roma, a conclusione del processo contro Lutero, venne promulgata la bolla *Exsurge Domine,* con l'intimazione all'imputato di ritrattare entro sessanta giorni la sua dottrina. In questi mesi Lutero pubblicò tre libri che destarono un grande scalpore. Nello scritto, *Alla nobiltà cristiana della nazione germanica,* redatto in tedesco, e diffuso rapidamente in oltre 4.000 copie, Lutero incitava alla demolizione delle tre muraglie che difendono la chiesa romana, la distinzione fra clero e laicato, il diritto esclusivo della gerarchia di interpretare la Scrittura, il diritto esclusivo del Sommo Pontefice di convocare un concilio. Il *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium* demoliva la tradizionale dottrina sui Sacramenti, conservando solo il Battesimo, la Penitenza, l'Eucarestia, negando però la transustanziazione e il valore sacrificale della Messa. Il *De libertate christiana* infine, esaltava la libertà dell'uomo interiore, giustificato dalla fede e unito intimamente a Cristo: le opere buone non sono necessarie per la giustificazione, né rendono buono chi le compie, ma all'opposto sono la conseguenza necessaria della giustificazione. Nell'ottobre dello stesso anno, il libello *Adversus Bullam Antichristi* rinnovò l'appello al concilio ecumenico, e a dicembre Lutero bruciò pubblicamente il Corpus Juris Canonici, considerato come la fonte dell'autorità pontificia, e la bolla *Exsurge.*

Il 3 gennaio 1521, la bolla *Decet Romanum Pontificem* scomunicò Lutero ed i suoi fautori. Il provvedimento venne sanzionato dall'autorità civile alla dieta di Worms del 1521, Lutero venne bandito dai territori imperiali, i suoi scritti vennero bruciati, la diffusione delle dottrine luterane venne proibita. In realtà, la protezione di Federico di Sassonia salvò Lutero, che

mentre si allontanava da Worms venne « rapito » da un gruppo di cavalieri, e da questi accompagnato nel castello di Wartburg, dove rimase per dieci mesi, impiegati nella composizione di vari scritti e nella traduzione in tedesco della Bibbia, terminata molto tempo dopo.

11.3. Le lotte religiose in Germania fino al 1555

Per avere un quadro un po' chiaro degli avvenimenti seguenti, è bene distinguere tre periodi: la fase delle rivoluzioni sociali, 1521-25; la fase delle diete e dei colloqui, in un vano sforzo di raggiungere per questa via pacifica un accordo, 1525-32; lo scontro violento fra l'imperatore e i riformatori, con la sterile vittoria di Carlo V, che malgrado l'esito positivo della guerra rinunzia alla lotta e raggiunge un faticoso compromesso con i principi protestanti, 1532-1555. E' ugualmente necessario avere presenti gli elementi essenziali della situazione generale europea. Contemporaneamente alla diffusione del luteranesimo, si sviluppano le guerre fra Francesco I re di Francia (e il suo successore Enrico II), e Carlo V (e il suo successore Filippo II). Nello stesso tempo, i Turchi continuano la loro avanzata nell'Europa orientale, irrompono in Ungheria, e nel 1529 assediano Vienna. Fra l'imperatore e il Papa manca un vero accordo: il Papa teme la eccessiva potenza dell'imperatore in Italia ed è esasperato dalla continua ingerenza imperiale nelle questioni ecclesiastiche. Le difficoltà in cui si trovava l'imperatore e i suoi contrasti con il Papa, spiegano la debolezza spesso mostrata da Carlo V verso i principi protestanti tedeschi, che egli doveva risparmiare per averne l'aiuto necessario nella lotta contro il pericolo turco. Comprendiamo allora anche la linea oscillante e contraddittoria seguita in molte diete, ora ostili ad ogni concessione, ora pronte a notevoli riconoscimenti verso i riformatori, secondo le condizioni politiche generali e soprattutto secondo l'esito delle guerre contro la Francia e contro i Turchi, che rafforzavano o indebolivano la potenza di Carlo.

Né desta eccessiva meraviglia lo scoppio di forti contrasti tra imperatore e Papa, culminati nel sacco di Roma nel 1527 per opera delle truppe imperiali, composte in massima parte di Tedeschi e Spagnoli (lanzichenecchi), che obbliga il Papa Clemente VII a rifugiarsi a Castel S. Angelo, dai cui spalti assiste impotente alla devastazione della città.

11.3.1. *Periodo delle rivolte*

Dal 1521 al 1525 si sviluppano dunque successivamente tre rivoluzioni, dei cavalieri, degli anabattisti (che negavano la validità del battesimo conferito ai bambini e sostenevano la necessità di amministrarlo nuovamente a chi lo avesse ricevuto prima dell'uso di ragione), dei contadini. Le questioni sociali assumevano ora il primo posto rispetto a quelle religiose, e non mancavano propositi chiaramente anarchici. La repressione fu dura e immediata, soprattutto davanti alla rivolta dei contadini: ventimila ribelli che si erano arresi vennero ugualmente sgozzati.

Lutero, che all'inizio della rivolta aveva riconosciuto giuste molte delle richieste dei contadini, davanti agli eccessi commessi dai rivoltosi esortò i principi a soffocare nel sangue la sommossa (*Contro le empie e scellerate bande dei contadini*).

L'evoluzione di Lutero nella guerra dei contadini ha una grande importanza nello sviluppo del luteranesimo. L'anarchia e il caos stavano diffondendosi in Germania, forti delle dottrine proclamate per primo dall'agostiniano di Wittenberg, simile ormai all'apprendista stregone, incapace di dominare gli spiriti da lui suscitati. Era assolutamente necessario cercare un principio su cui fondare l'ordine e la stabilità, che sostituisse quello rifiutato dalla riforma: il Papato e la gerarchia. Lutero, malgrado la chiara visione dei pericoli cui andava incontro e le sue profonde perplessità, finì per riconoscere nello Stato l'appoggio di cui aveva bisogno la sua chiesa. All'autorità del Papa si sostituisce d'ora in poi quella del principe; alla chiesa invisibile, democratica, succede la Chiesa di Stato. L'aspirazione all'intima rinnovazione della Chiesa entra in crisi per questa contraddizione, intrinseca a tutto il sistema. Anzi, si estendono sempre più i diritti del Principe sulla Chiesa, e si inculca ai sudditi l'ubbidienza passiva verso l'autorità, a cui non è mai lecito ribellarsi.

11.3.2. *Periodo delle diete e dei colloqui, 1525-1532*

Nel 1526 si riunì la dieta di Spira, che rimise alla coscienza dei principi l'applicazione del decreto del 1521. In altre parole, venne concessa ai principi ed alle città libere il diritto di abbracciare il protestantesimo. (Ricordiamo che i Turchi stavano avanzando verso Vienna, che Francesco I aveva nuovamente dichiarato guerra a Carlo V, che lo stesso Papa Clemente VII si era alleato con la Francia contro Carlo V: è facile comprendere che in queste circostanze all'imperatore non restava altra via che la tolleranza). Valendosi della facoltà loro accordata, vari stati

tedeschi passarono alla nuova religione. Tre anni più tardi, Carlo si trovò in migliori condizioni: Francesco I era stato nuovamente sconfitto, i Turchi erano stati respinti da Vienna. Risultato: una nuova dieta di Spira nel 1529 vietò di introdurre ulteriori novità in Germania: gli stati divenuti protestanti potevano restare tali, gli altri dovevano rimanere fedeli al cattolicesimo, fino a che il concilio tanto atteso e invocato da tutti avesse stabilito diversamente. Sei principi e quattordici città « protestarono » contro questa decisione, e per questo ricevettero l'appellativo di « protestanti ». L'anno seguente, 1530, ad Augusta una nuova dieta esaminò la professione di fede composta da uno dei più fedeli discepoli di Lutero, Melantone, dove non senza ambiguità si minimizzavano i contrasti dottrinali. Nonostante i suoi limiti, la « confessione di Augusta » resta uno dei testi fondamentali della riforma luterana, ribadendo il concetto basilare di Lutero, della giustificazione assolutamente gratuita e del tutto indipendente dalle nostre opere, ottenuta mediante la fede in Cristo, e riducendo la Chiesa ad una « congregazione di santi ». Carlo V condannò la confessione augustana, ribadì l'editto di Worms, impose la restituzione dei beni confiscati. Tutto fu inutile: sterili risultarono pure i colloqui, tentati a Worms ed a Ratisbona fra il 1540 ed il 1541.

11.3.3. *Periodo della lotta armata, 1532-1555*

Fallite le speranze di accordo, migliorata la situazione politica generale, Carlo V si decise alla *lotta armata*: nel 1547 a Mühlberg in Sassonia, in una battaglia celebrata da un famoso quadro del Tiziano, i protestanti vennero sconfitti. L'anno precedente era morto Lutero. In realtà, la forza politica del luteranesimo era solo indebolita, quella religiosa era intatta. Il vincitore accolse così dapprima un compromesso (« interim » di Augusta, 1548), poi, dopo altri vani tentativi, stanco e deluso, accettò la pace di Augusta, 1555, con due clausole fondamentali: *cuius regio, eius et religio* (i principi possono scegliere liberamente la religione cattolica o la luterana, i sudditi devono seguire la religione del principe); *reservatum ecclesiasticum* (i principi ecclesiastici, che dopo il 1552 sono passati al luteranesimo, perdono i loro beni, che devono essere restituiti ai cattolici). L'anno seguente Carlo abdica e si ritira in un monastero, morendo due anni più tardi, nel 1558.

La pace di Augusta determinò per lungo tempo i rapporti fra le due confessioni, tanto che, grosso modo, la carta religiosa

della Germania si è da allora mantenuta pressoché immutata. Essa non riconosceva affatto la libertà religiosa, e si manteneva fedele al vecchio concetto che fondava l'unità politica sull'unità religiosa: crollata l'unità religiosa europea, si cercava di salvare almeno con tanto maggior impegno l'unità religiosa nell'ambito dei singoli stati. Ovviamente, la pace lasciò tutti insoddisfatti, e l'inquietudine crebbe davanti alla seria controffensiva lanciata dal cattolicesimo con un certo successo negli anni seguenti. La insoddisfazione delle due parti e l'instabilità della situazione portò così ad una nuova guerra, detta dei trent'anni (1618-1648) terminata con la pace di Westfalia, che riconobbe parità di diritti ai cattolici, ai luterani ed ai calvinisti, e costituì un passo decisivo verso la tolleranza religiosa, permettendo alle minoranze religiosamente dissidenti di praticare in privato il proprio culto.

11.4. Calvino e il calvinismo

Giovanni Calvino nacque a Noyon, in Piccardia, nel 1509, studiò a Parigi press'a poco negli stessi anni in cui Ignazio di Loyola vi terminava la sua formazione. Convertitosi al protestantesimo fu costretto a lasciare la capitale francese, ed a Basilea pubblicò la prima edizione della sua opera fondamentale, *Institutio christianae religionis*. Dopo un primo soggiorno a Ginevra, interrotto per le opposizioni sollevate dalla sua predicazione, e dopo un triennio di cura pastorale a Strasburgo, Calvino nel 1541 accettò di ritornare a Ginevra, dove rimase fino alla morte, nel 1564, applicando in modo organico e definitivo i suoi princìpi, esercitando un assoluto dominio sulla città, ed estendendo il suo influsso su buona parte d'Europa.

La storiografia recente, che ha rivalutato molti aspetti e in particolare la profonda religiosità di Lutero, ha compiuto, soprattutto per opera del Ganoczy, un'analoga riabilitazione di Calvino. Il riformatore di Ginevra ci appare oggi così, soprattutto grazie al suo copioso epistolario, non l'uomo freddo e insensibile ad ogni amicizia, ma un amico fedele e sensibile, ricco di interessi, capace di esercitare un irresistibile fascino su quanti avvicinava. Emerge in lui soprattutto un intimo senso religioso; la ricerca appassionata di quel Dio rivelato e insieme nascosto, del Dio della Bibbia e dei profeti pervade le sue opere; l'aspirazione alla più grande gloria di Dio lo avvicina singolarmente ad Ignazio di Loyola; l'esigenza di un'autenticità assoluta

nell'incontro con Dio trova un parallelo nelle espressioni più intransigenti della mistica cistercense o carmelitana, nella « notte oscura » cantata da Giovanni della Croce come tappa necessaria nell'ascesa verso Dio, in quelle abbazie cistercensi prive di ogni ornamento, che affascinano il visitatore per la loro struttura, semplice e fortemente unitaria, dove l'attenzione si volge immediatamente all'altare centrale, verso cui tutto, le alte navate e le volte, converge. Si pensi all'abbazia di Casamari, o a quella molto simile di Fossanova.

Tutto questo però non deve farci dimenticare i limiti di Calvino, che vede in Dio soprattutto il Signore onnipotente, arbitro dei nostri destini, assai più che il Padre ed il Salvatore. La sua morale tende ad una severità spesso eccessiva, quasi inumana, e lo stesso rigore appare nell'organizzazione politica, fondata sulla subordinazione dello Stato alla Chiesa e su un largo uso della coazione.

Il merito di Calvino non consiste nella sua originalità, ma nella sistemazione organica delle tesi dei riformatori precedenti, spesso disordinate e al più giustapposte. L'*Institutio christianae religionis* ha costituito per questo fra i protestanti ciò che la *Summa* di Tommaso d'Aquino ha rappresentato per i cattolici. Calvino nega la presenza reale, ammettendo solo una presenza virtuale, in quanto Cristo attraverso il sacramento ci comunica la sua grazia. Dio con un atto positivo della sua volontà, indipendentemente dalla previsione dei nostri meriti o dei nostri peccati, elegge alcuni all'eterna felicità, altri alla dannazione eterna. Tuttavia, se le nostre opere non contribuiscono alla nostra salvezza, dobbiamo compierle per dare gloria a Dio. La protezione divina si estende anche alle attività temporali degli eletti, e questa certezza spinge il calvinista ad affrontare con coraggio i rischi intrinseci al commercio. La Chiesa non ha alcun potere temporale diretto, però l'autorità civile si riduce ad uno strumento nelle sue mani.

Il timore di cadere sotto il dominio dei duchi di Savoia, l'afflusso di parecchie migliaia di esuli, la ferma volontà di Calvino spiegano, almeno fino ad un certo punto, il successo della dittatura imposta alla città svizzera. Per venticinque anni Ginevra si uniformò alle *Ordinanze ecclesiastiche* redatte da Calvino: accanto ai diaconi, addetti alle opere di carità, ai dottori, preposti alle scuole, gli anziani vigilano sulla moralità pubblica e privata, ed i pastori amministrano i sacramenti. Pastori ed anziani si riuniscono ogni settimana nel concistoro, ascoltano

le denunzie, pronunziano le sentenze (carcere, scomunica, pena di morte). Per amore o per forza, tutti devono essere virtuosi: le letture, i pranzi, i giochi, i canti, tutto è controllato dal concistoro, che interviene in modo minuzioso e talora ridicolo. Dal 1542 al 1546, in soli quattro anni, 70 persone sono esiliate, e 60 condannate a morte.

Una forte eccitazione destò soprattutto la condanna al rogo di Michele Serveto, un medico spagnolo che aveva negato il dogma della Trinità. Fuggito dal carcere dell'Inquisizione a Lione, egli ebbe l'infelice idea di venire a Ginevra, dove fu subito riconosciuto, arrestato, processato e condannato a morte per la tenacia con cui perseverava nelle sue idee. Il caso Serveto provocò una forte polemica fra quanti, nel seno stesso del protestantesimo, non condividevano del tutto le idee ed i metodi del dittatore ginevrino. Questi difese il suo operato nella *Declaratio Orthodoxae fidei*, ricordando che per l'onore di Dio non si deve indietreggiare nemmeno di fronte alla distruzione di interi popoli e città. Sebastiano Castellio intervenne allora con l'opuscolo *De haereticis, an sint persequendi*, una delle prime voci che si alzassero a difesa della tolleranza, senza riuscire però ancora a trovarne l'autentico fondamento; Castellio per giustificare la tolleranza riduceva il cristianesimo ad un insegnamento di natura puramente morale. Il suo intervento comunque provocò un'acre risposta da parte del più fedele discepolo di Calvino, Teodoro Beza. L'intolleranza era allora comune ai protestanti come ai cattolici, e solo assai più tardi si affermò, tra incertezze ed equivoci, il vero concetto della tolleranza, fondata non sul relativismo e sull'indifferentismo, ma sulla dignità della persona umana, che deve accedere alla verità per una convinzione interiore, senza nessuna costrizione esterna.

11.5. La riforma in Inghilterra

Sarebbe ingenuo attribuire solo alla folle passione di Enrico VIII per Anna Bolena la separazione dell'Inghilterra da Roma, in realtà preparata da tempo. L'aspirazione alla formazione di una Chiesa autonoma, che appare almeno dalla fine del Trecento e si rafforza durante lo scisma d'Occidente, è in sostanza l'aspetto religioso della tendenza politica, che spinge l'Inghilterra verso una linea opposta a quella seguita nel Medio Evo, rinunziando ad ogni conquista territoriale nel continente e cer-

cando la propria fortuna fuori d'Europa, nell'espansione coloniale e nel commercio. All'isolamento nei confronti del vecchio continente sotto il profilo politico economico, corrisponde l'isolamento da Roma sul piano religioso.

Il distacco giunse a maturazione attraverso quattro tappe: Enrico VIII, Edoardo VI, Maria la Cattolica, Elisabetta.

Enrico VIII della casa Tudor, 1509-1547, aveva sposato Caterina d'Aragona, figlia di Ferdinando il Cattolico re di Spagna e zia di Carlo V. Caterina aveva sposato in prime nozze il fratello di Enrico, Arturo, e quindi per contrarre il nuovo matrimonio con Enrico era stata necessaria la dispensa pontificia dall'impedimento di affinità. Verso il 1527 Enrico, preso da una invincibile passione per Anna Bolena, tentò di ottenere con vari pretesti la dichiarazione di nullità del suo matrimonio. Fino al 1529 Clemente VII tergiversò, nella speranza che il re desistesse dalla richiesta, ma sostanzialmente tenne un comportamento indeciso e debole, che accrebbe le speranze del sovrano. Dal 1529, forse anche perché il Papa temeva, se avesse evitato una decisione, di irritare lo zio di Caterina, Carlo V, ormai onnipotente in Italia, Clemente si mostrò più energico. Enrico allora passò al contrattacco: nel 1531 si fece proclamare da un'assemblea generale del clero capo della chiesa inglese, sia pure con delle clausole restrittive che gli interessati avevano aggiunto per tranquillizzare la propria coscienza. Più coerente, il cancelliere Tommaso Moro dette le dimissioni. Venne intanto nominato un nuovo primate d'Inghilterra, Tommaso Cranmer, che nel gennaio 1533 celebrò il matrimonio fra Enrico ed Anna, e solo qualche mese più tardi, per mostrare la legittimità del suo operato, dichiarò nullo il primo matrimonio. Clemente scomunicò Enrico, e questi replicò nel 1534 con l'atto di supremazia, che attribuiva al sovrano i diritti sulla chiesa inglese di cui fino allora godeva il Papa. Il nuovo regime mantenne sostanzialmente l'antica fede, e perseguitò allo stesso modo cattolici e luterani. La riforma venne accolta senza eccessiva resistenza: l'episcopato aderì in massa, e il basso clero seguì l'esempio dei suoi superiori. Vi fu però un migliaio di vittime, fra cui Tommaso Moro, l'arcivescovo di Rochester, Giovanni Fisher, vari religiosi. La rivoluzione religiosa venne consolidata con la confisca dei beni dei conventi, passati ai nobili, guadagnati così alla nuova causa.

Il successo della riforma era dovuto all'abilità del sovrano, che seppe prepararla gradualmente senza precipitare le cose, alla mancanza di chiarezza teologica, che impediva di vedere la situazione in tutta la sua gravità, all'incertezza a lungo mostrata da Clemente VII.

Alla morte di Enrico, gli successe il figlio *Edoardo VI* (1547-1553), nato dal terzo matrimonio del re, che si era stancato presto di Anna ed aveva sposato Giovanna Seymour. Il potere effettivo passò nelle mani dello zio di Edoardo. Dallo scisma si passò ora all'eresia: il nuovo rituale, il *Book of common Prayer* espulse ogni frase che alludesse al carattere sacrificale della Messa, e un simbolo in 43 articoli (che nella redazione definitiva del 1571 vennero ridotti a 39) accettò le tesi calvinistiche sull'Eucarestia.

Con *Maria la Cattolica* (1553-1558), figlia di Enrico e di Caterina, si ebbe un tentativo di restaurazione cattolica, fallito subito alla morte della regina, sia per gli errori politici commessi dalla sovrana che non seppe guadagnarsi la simpatia dei sudditi, per l'alleanza con la Spagna, il matrimonio con Filippo II, e la durezza con cui fu repressa ogni opposizione religiosa o politica (300 condanne a morte in cinque anni di regno!), sia per la forza ormai acquistata in due secoli dalle tendenze separatiste.

Elisabetta (1558-1603), figlia di Enrico e di Anna, rese definitivo lo scisma. Nel 1559 venne promulgata la legge che riconosceva la regina « supremo governatore della Chiesa d'Inghilterra », e si impose ai funzionari statali ed agli ecclesiastici un giuramento di fedeltà al sovrano. In quegli anni un certo Mattia Parker venne consacrato secondo il nuovo rituale primate d'Inghilterra: la consacrazione fu invalida per un difetto essenziale nella forma e nell'intenzione, perché il rituale seguito escludeva deliberatamente ogni accenno alla potestà di offrire un sacrificio. Di conseguenza, nulle furono anche le consacrazioni da lui impartite, che dettero origine alla nuova gerarchia anglicana, e nulle sono ancor oggi le ordinazioni inglesi, perché si è rotta l'ininterrotta catena della successione apostolica. Leone XIII nel 1896 risolse in questo senso la questione con la bolla *Apostolicae curae*. Gli ultimi, recentissimi studi, hanno mostrato che i consultori romani non erano concordi sulla nullità delle ordinazioni anglicane, e che lo stesso card. Rampolla si assentò volutamente dalla seduta finale della commissione cardinalizia. La discussione continua così ancor oggi fra quanti, come il Clark, difendono la decisione del 1896 per le ragioni indicate, e chi, come il Dix, ammette la validità delle ordinazioni anglicane, sostenendo che non è sufficientemente provata, nel rito celebrato dal Barlow,

l'intenzione di escludere il conferimento di un autentico sacerdozio. Nell'insieme, si può forse ritenere più probante la tesi del Clark.

Nel 1570 Pio V scomunicò Elisabetta, e sciolse i sudditi dall'ubbidienza, con l'unico risultato di aggravare pericolosamente la posizione dei cattolici, specialmente in Irlanda, considerati ormai come traditori politici. Qualche anno dopo Gregorio XIII per bocca del suo segretario di stato approvò il piano di assassinare Elisabetta, come lecito e meritorio.

La situazione dei cattolici restò drammatica sino alla fine del Settecento, e migliorò solo in seguito alla Rivoluzione americana e francese: essa balza vivacissima da una pagina piena di poesia di Newman, *La seconda primavera* (il discorso inaugurale del primo sinodo della rinnovata provincia ecclesiastica di Westminster, nel 1852). Newman contrappone il risveglio della seconda metà dell'Ottocento, alle condizioni dei secoli precedenti, quando i cattolici, pochi di numero, cercavano in tutti i modi di passare inosservati per evitare il peggio, e sul loro conto si spargevano le più strane dicerie, un po' come avveniva per i primi cristiani. E il convertito concludeva: « La Chiesa inglese visse, e la Chiesa inglese non visse più, e la Chiesa inglese vive ancora una volta... ».

11.6. Effetti della riforma protestante

Con la riforma crollò l'unità religiosa dell'Europa: geograficamente, il cattolicesimo ormai copriva solo l'area mediterranea settentrionale, il protestantesimo il settore baltico e del mare del Nord. Su 60 milioni di abitanti, un terzo, ossia circa venti, passarono al protestantesimo.

Più gravi furono le conseguenze sul piano spirituale. Il Lortz, sia pure in polemica con altri studiosi, riassume i frutti del protestantesimo nel soggettivismo, nell'individualismo, nel laicismo, nella subordinazione della Chiesa allo Stato. Il concetto di giustizia imputata, con la scissione fra l'ordine oggettivo e quello soggettivo, la libera interpretazione della Scrittura, frutto del soggettivismo luterano, portano facilmente ad un concetto di moralità e di libertà di coscienza del tutto svincolata dall'ordine oggettivo, obbligano ad accogliere come legittime tutte le interpretazioni della Scrittura, anche quelle razionalistiche, pur così lontane dalla profonda fede di Lutero. Il libero esame ed il rifiuto

di ogni mediazione fra Dio e l'uomo finisce per deprezzare l'aspetto sociale, comunitario della religione, rafforzando l'individualismo. Il rifiuto di una gerarchia, l'attribuzione a tutti di un carattere sacerdotale, portò per una reazione inattesa e paradossale ad una svalutazione dell'ordine soprannaturale, e alla completa separazione dell'attività temporale dai principi religiosi. Il tentativo di opporsi all'invadenza romana facilitò il rafforzamento delle correnti nazionalistiche, mentre la necessità di un sostegno, che sostituisse quello che derivava dal vincolo con Roma, portò alla formazione di una Chiesa di Stato, sottomessa al sovrano.

Si discute tuttora se si possa parlare di un influsso del protestantesimo sull'arte, nel senso di una maggiore sobrietà, in contrasto con il barocco, che sarebbe tipico dei paesi cattolici. Oggi questa tesi è stata per lo più abbandonata: il barocco è un fenomeno generale europeo, che si è sviluppato tanto nei paesi protestanti quanto in quelli cattolici. Si può invece ammettere un influsso sulla musica sacra, più sviluppata nei paesi riformati, anche se ci si può chiedere se ciò sia dovuto alla nuova religione o al carattere dei popoli di lingua tedesca.

Se il luteranesimo esercitò il suo influsso soprattutto in Germania, il calvinismo ebbe un'irradiazione più vasta, in politica ed in economia.

Politicamente, il calvinismo subì un'evoluzione paradossale, soprattutto per le circostanze concrete in cui si trovarono in Francia ed in Olanda i calvinisti, alleati dei nobili e del popolo contro le tendenze livellatrici dello Stato assoluto. Vari scrittori calvinisti (detti « monarcomachi »), fra cui ricordiamo almeno Beza e Altusio, fra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, furono così portati facilmente a difendere l'origine contrattuale della società, la sovranità popolare, il diritto di resistenza al sovrano, e, in ultima ipotesi, anche il tirannicidio. Il calvinismo, originariamente fautore di una teocrazia lesiva di ogni libertà, si è rivelato così come difensore di varie tesi democratiche, sì da essere considerato, con qualche esagerazione, come precursore dell'attuale democrazia. Sul piano economico, si è d'accordo nell'ammettere un influsso del protestantesimo sul capitalismo, sia che con Weber e Troeltsch se ne veda la causa nella severa ascesi inculcata dal calvinismo, che portava a limitare i consumi ed a favorire l'accumularsi del capitale, e nel forte senso del dovere che spingeva i fedeli ad impegnarsi con tutte le forze nel campo loro affidato, sia che con Fanfani si sottolinei soprat-

tutto la negazione di un nesso fra le opere e la salvezza, che corrodeva tutta la morale tradizionale, e l'affermazione di una speciale protezione divina per i predestinati. Si può discutere però se questo influsso costituisca un fatto positivo: effettivamente, mentre il cattolicesimo ha cercato di incanalare la vita economica dentro gli argini morali, il protestantesimo ha finito per togliere ogni freno all'attività economica, favorendo l'amoralismo economico ed il predominio dei ricchi.

Non possiamo però dimenticare gli aspetti positivi del protestantesimo, l'affermazione e la difesa di alcune verità, sia pure parziali, di alcuni valori, sia pure unilaterali. L'anelito verso una religione più pura ed intima, non soffocata da un giuridismo di dubbia natura, non messa in pericolo da un'eccessiva pompa esterna, e protesa invece verso una relazione personale con il Dio vivente; il senso del mistero davanti all'Onnipotente, fortemente sottolineato da Calvino; una certa austerità di vita, aliena da facili compromessi con il secolo; il culto e la frequente lettura della Scrittura in misura più larga che presso la massa dei cattolici; l'importanza attribuita nella vita cristiana alla grazia, troppo spesso quasi dimenticata da molti cattolici, impregnati da una mentalità quasi semipelagiana, che dà un peso eccessivo alle forze ed all'iniziativa umana; la partecipazione più attiva e consapevole alla liturgia, che si sviluppa in senso più popolare; la maggiore coscienza del vero sacerdozio dei fedeli; la esaltazione della libertà e dell'interiorità della coscienza, che presto o tardi ha condotto a ripudiare l'uso della forza a difesa della verità; il senso dei doveri sociali e di quelli civici (lealtà, rispetto dello Stato...: si sa che nei paesi protestanti anglosassoni e germanici si ha un maggiore rispetto dello Stato che nelle nazioni latine, dove non ci si preoccupa troppo di frodare lo Stato e di non pagare le tasse); l'incremento dato agli studi storici e positivi, prima non molto coltivati, tranne che dagli umanisti: ecco alcuni dei lati positivi che incontriamo fra i protestanti.

Certamente, tutto questo si ritrova in misura più o meno larga anche nella Chiesa cattolica: si pensi alla relazione personale con Dio dei mistici, da Caterina da Siena al Ruysbroeck; alla difesa del carattere soprannaturale della Scrittura contro il razionalismo dei protestanti liberali, alle cattedre di esegesi nelle università cattoliche, ai molti storici cattolici (Baronio, Bollandisti...). Ma questo non ci dispensa dalla domanda se in molti casi questi elementi si siano sviluppati anche e forse soprattutto

per reazione alla rivoluzione protestante e soprattutto non ci esime dal dovere di riconoscere che in tutti, anche in chi è in comunione imperfetta con la Chiesa cattolica, sono presenti elementi di verità e di bene, che dobbiamo con gioia riconoscere e accogliere.

Bibliografia di approfondimento

1) *Sulle cause del protestantesimo*, cfr. l'ottimo e scorrevole lavoro di R. Garcia Villoslada, *Radici storiche del luteranesimo*, Morcelliana, Brescia 1979 (tr. dell'originale spagnolo, uscito a Madrid nel 1968), notevole soprattutto per la conoscenza diretta delle fonti: il libro dimostra molti aspetti del tardo Medio Evo, e si legge con straordinario interesse.

2) *Sulla riforma in genere*, accanto ai volumi del Fliche-Martin, cfr. P. Imbart De La Tour, *Les origines de la Réforme*, 3 voll., Paris 1905-14; E. J. Leonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris 1961; J. Lortz, *La riforma in Germania*, Bologna 1974 (ed. it., ridotta, dell'opera fondamentale uscita in tedesco nel 1939); J. Delumeau, *La Riforma. Origini e affermazione*, Mursia, Milano 1975 (tr. dal fr., Paris 1965: ottimo per la problematica, talora troppo analitico). Cfr. anche V. Vinay, *Stato attuale della storiografia sulla riforma*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Dehoniane, Napoli, pp. 165-200.

3) Su Lutero, ricordiamo le biografie di L. Febvre (Paris 1945, tr. it. Bari 1969), di R. H. Bainton (New York 1950), di J. Todd (Firenze 1967), di R. Garcia Villoslada (Madrid ²1976): manca ancora una traduzione italiana).

Per una sintesi sulla recente storiografia, cfr. il breve articolo di E. Iserloh, *Luther, tel que le voient les catholiques aujourd'hui*, in *Concilium*, n. 14, aprile 1966, e lo studio di R. Stauffer, *Le catholicisme à la decouverte de Luther*, Neuchatel 1966.

4) Su Calvino, oltre alle vecchie opere di E. Doumergue (Lausanne, 1899-1927, 7 voll.), di A. Omodeo (Bari 1947), di J. Cadier (Paris 1958), cfr. oggi i vari studi di A. Ganoczy, *Le ministère dans l'Eglise selon Calvin*, Paris 1964; *Le jeune Calvin*, ivi 1966; *Calvin et Vatican II*, ivi 1968; e *Regards contemporains sur Calvin, Actes du colloque Calvin* (Strasbourg 1964), Paris 1965.

5) Delle opere di Lutero, abbiamo una modesta ma utile antologia francese, L. Cristiani, *Luther, tel qu'il fut*, Paris 1953, e quattro antologie italiane ben curate: G. Panzieri Saija, *Scritti politici di Lutero*, UTET, Torino 1949 (che raccoglie in realtà alcuni fra gli scritti più significativi del riformatore, come gli opuscoli polemici pubblicati intorno al 1520, fondamentali); M. Bendiscioli, *Il giovane Lutero*, testi e note, Bari 1950; G. Alberigo, *La riforma protestante*, Bologna 1959; M. Lutero, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967 (scelta particolarmente felice). Per Calvino cfr. l'edizione italiana dell'*Institutio*, 2 voll., UTET, Torino 1971, e l'antologia di L. Cristiani, *Calvin tel qu'il fut*, Paris 1955. Sulla condanna del Serveto e la polemica che ne seguì, cfr. R. H. Bainton, *M. Servet*, Genève 1953.

6) Per la riforma in Inghilterra, cfr. oltre il Leonard, già citato, G. Constant, *La réforme en Angleterre*, 2 voll., Paris 1930-39. Per il problema delle ordinazioni anglicane, si veda la chiara sintesi di F. Clark, *Les ordinations anglicanes*, in *Gregorianum*, 45 (1964), 60-93, riassunto delle opere più ampie dello stesso autore e, in senso opposto, G. Dix, *The question of the anglicans orders*, London ²1956. Cfr. anche gli articoli di J. J. Hughes e di H. Chadwich, nella rivista *Concilium*, 1968, n. 1, pp. 148-159, e n. 4, pp. 157-166.

7) Sui rapporti fra protestantesimo e capitalismo, cfr. accanto alle opere di E. TRÖLTSCH, *Il significato del protestantesimo nell'origine del mondo moderno* (tr. it. dell'opera tedesca, uscita nel 1911), Venezia 1939, e di M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (tr. it. dell'opera tedesca, uscita nel 1905), Firenze 1945, l'opera di A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano 1944, spec. pp. 1-23, 168-70, 175-94.

8) Per una ricerca personale, molto utile riesce la lettura dei tre opuscoli di Lutero redatti intorno al 1520 citati sopra, e raccolti nell'antologia di G. PANZIERI SALJA, già citata: si possono confrontare alcune affermazioni di Lutero, p. es., sul sacerdozio dei laici, con quelle rispettive del Vaticano II nella *Lumen Gentium*, n. 10: apparirà la differenza profonda e l'unilateralità della posizione luterana. Per la figura di Lutero, cfr. anche le suggestive osservazioni di LORTZ, nel suo manuale di storia della Chiesa, I, p. 157 e p. 164.

Per cogliere bene le affinità tra Calvino e il cattolicesimo, possono riuscire utili le pp. di L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Eglise*, Paris 1954, pp. 62-122 (c. III, *La souveraineté de Dieu*; c. IV, *Soli Deo gloria; principe d'opposition ou de réconciliation?*; c. V, *Justification par la foi et religion personnelle*).

SOMMARIO DEL CAPITOLO 12

	Pag.
12. LA RIFORMA CATTOLICA E LA CONTRORIFORMA	243
12.1. La problematica essenziale implicita nei termini: « Riforma Cattolica » e « Controriforma »	243
12.2. La riforma cattolica	247
12.3. Il pontificato della prima metà del Cinquecento	249
12.4. Il Concilio di Trento: vicende esteriori	251
12.5. Significato del Concilio	257
12.6. L'applicazione dei decreti tridentini	260
Bibliografia di approfondimento	262

CAPITOLO 12

LA RIFORMA CATTOLICA E LA CONTRORIFORMA

12.1 La problematica essenziale implicita nei termini: « Riforma Cattolica » e « Controriforma »

Due problemi essenziali, distinti ma strettamente connessi, investono la storia della Chiesa del Cinquecento, e si riassumono nella domanda: Riforma cattolica o Controriforma?

Ci si domanda innanzi tutto se il movimento che appare nella Chiesa durante il secolo XVI sia una conseguenza o una reazione alla riforma protestante, sia sorto cioè cronologicamente solo dopo la defezione di Lutero, ovvero sia il frutto di una tensione sempre in atto nella Chiesa, operante in modo interno e spontaneo, già in corso molto prima del 1517. Le risposte date al quesito si riducono sostanzialmente a tre. Secondo la presentazione, a lungo tradizionale, il rinnovamento sarebbe una pura reazione alla rivoluzione luterana. Fino al 1517 non si troverebbe nessun tentativo di rinnovamento. Contro questa tesi, studiosi tedeschi, italiani e francesi (Janssen, Pastor, Imbart de La Tour, Tacchi Venturi...) fin dal secolo scorso hanno analizzato le varie iniziative per un rinnovamento religioso, già in atto in questi paesi fin dal Quattrocento: recentemente il Villoslada basandosi su questi studi ha concluso che la riforma cattolica è del tutto spontanea e stava realizzandosi senza l'intervento di Lutero. L'insuccesso del Concilio Lateranense V (1513-1517), su cui ritorneremo, costituisce una delle obiezioni fondamentali contro questa posizione. Più equilibrato appare il giudizio di uno dei più grandi storici contemporanei, il tedesco Jedin, particolarmente competente nella storia della Chiesa del Cinquecento: prima di Lutero esisteva in seno alla Chiesa catto-

lica un movimento spontaneo di riforma, e qualcosa era stato fatto. I risultati però erano ancora scarsi, si era lontani da un rinnovamento serio e profondo, tanto più che la resistenza alla rinascita religiosa proveniva soprattutto dalla curia romana, dove pontefici e funzionari non si rendevano conto della gravità del pericolo, e si cullavano nell'indolenza e nella vita mondana. (Anche il Lortz nel suo manuale sottolinea: « centro della resistenza [alla riforma] furono soprattutto la politica papale nepotista e interessata e l'opposizione della curia al concilio auspicato, le cui prevedibili riforme erano temute »). Solo quando masse intere cominciarono a staccarsi dalla Chiesa per seguire Lutero, la Chiesa si scosse del tutto: il colpo dall'esterno permise alle forze rinnovatrici, fino allora inceppate e impacciate, di agire liberamente ed efficacemente. Il rinnovamento dunque nasce in modo spontaneo, dal basso, ma diviene efficace solo quando le circostanze ne rivelano l'urgenza, perché solo allora Roma si risveglia e assume gradualmente la direzione. E tuttavia, se l'intervento della gerarchia rende più universale e stabile il moto di rinnovamento, è anche vero che esso ne raffreddò lo slancio iniziale, accentuando maggiormente l'aspetto autoritativo (si pensi all'istituzione dell'inquisizione romana nel 1542). Jedin preferisce perciò parlare di Riforma cattolica e di Controriforma, senza eliminare nessuno dei due termini. La Riforma cattolica, costituisce quel moto di rinnovamento spontaneo, anteriore al concilio di Trento e che prosegue in modo parallelo al concilio, ma in sostanza piuttosto indipendentemente. La Controriforma comprende le iniziative prese dall'alto, a partire dal pontificato di Paolo III (1534-1549), che culminano nel Concilio di Trento e nell'attuazione dei suoi decreti.

In sostanza, il problema « riforma o controriforma? », rinnova in un altro contesto la questione del rapporto fra il momento carismatico e quello giuridico tante volte incontrato: la riforma cattolica corrisponde al momento carismatico, e mostra maggiore spontaneità e freschezza, ma è più limitata; la controriforma corrisponde al momento giuridico, e sembra rallentare lo slancio iniziale, mentre in realtà ne assicura la stabilità. In questo senso è stato detto, da storici laicisti, che la riforma cattolica fu sconfitta proprio nel momento in cui sembrava riportare vittoria, acquistando l'appoggio della gerarchia, mentre storici cattolici hanno opposto che la riforma cattolica poté vincere proprio perché divenne controriforma.

I problemi non sono però ancora esauriti. Che pensare della vita della Chiesa post-tridentina, dalla seconda metà del Cinquecento fino al Seicento? Si può davvero parlare di un autentico rinnovamento, non limitato alla corteccia esteriore, ma affermatosi nell'intimo delle coscienze, non imposto dall'alto, magari con la forza fisica e l'intervento dell'autorità, ma scaturito da un'esigenza interiore, non limitato ad un irrigidimento disciplinare e dottrinale, ma sfociato in un approfondimento spirituale, capace di assimilare gli aspetti positivi del luteranesimo? Anche questa domanda ha ricevuto tre risposte differenti. Leopoldo von Ranke nella sua *Storia dei Papi* uscita alla metà dell'Ottocento ha considerato la Controriforma come un movimento essenzialmente politico: i Papi si preoccupavano soprattutto di riconquistare l'influsso politico sulle principali potenze europee. Verso la fine dell'Ottocento un altro tedesco, Philippson, ha visto nella Controriforma l'affermazione di due personalità, Ignazio di Loyola e Filippo II, che hanno impresso alla Chiesa l'orma del loro carattere autoritario, in cui l'ascetismo si univa alla sete di dominio. Da allora, il giudizio negativo sull'età postridentina (che usiamo qui come sinonimo di Controriforma) è divenuto un luogo comune della storiografia laicista: ricordiamo solo tre nomi, Croce, Salvatorelli, e, sulla sponda marxista, Gramsci. Il primo, nella sua *Storia dell'età barocca in Italia* (Bari 1929) afferma che la controriforma era protesa verso la difesa non di un valore assoluto, ma di un'istituzione, e per ciò stesso era intrinsecamente limitata, moralmente ed intellettualmente: tutta la sua opera sarebbe rimasta su un piano estrinseco e legalitario. Il secondo (*Pensiero ed azione nel Risorgimento*, Torino 1943, spec. pp. 26-30, 46) osserva che il Risorgimento italiano non consiste nella riconquista dell'unità politica della penisola, che fino al 1870, tranne pochi anni, non aveva mai costituito un'entità politica a sé stante, ma nella rinascita della coscienza religiosa italiana, vigorosa nel medioevo e nel rinascimento, soffocata dalla Controriforma, risorta a nuova vita col pensiero laicista del Sette e dell'Ottocento. A sua volta Gramsci nei *Quaderni del carcere*, cioè negli appunti presi nei lunghi anni della sua prigionia subita sotto il fascismo e oggi editi criticamente, ripeteva tesi analoghe, sia pure in uno spirito e per una via diversa: la controriforma ha introdotto un conformismo « autoritario... retrivo ed ingombrante »; ha staccato la Chiesa dalle masse popolari, legandola strettamente alle classi dominanti; ha soffocato lo sviluppo scientifico, ed ha fatto dei nuovi istituti religiosi « stru-

menti di 'resistenza passiva', di conservazione delle posizioni acquisite, non forze rinnovatrici in sviluppo». Queste idee sono state riprese in modo piuttosto pedissequo dagli studiosi marxisti, da Paolo Alatri, che seguita a parlare di palude postridentina, di conformismo gesuitico, di trionfo della mentalità e del costume spagnolo nel cattolicesimo, a molti dei collaboratori della *Storia di Italia* edita da Einaudi, a cominciare da Carlo Ginzburg, che sottolinea i metodi inquisitoriali della curia romana, e, sempre sulla scia di Gramsci, nega un salto dialettico fra magia, folklore, religione, giudicando in modo duramente negativo le varie forme di religiosità popolare, favorite entro certi limiti dalla controriforma.

La tesi diametralmente opposta è difesa da vari cattolici, con alla testa il Villoslada, che sottolineano l'intima vitalità religiosa della controriforma, che può vantare un numero cospicuo di santi, una fioritura di nuovi istituti religiosi, un rinnovamento della teologia scolastica, la creazione di un'autentica cultura cattolica, con il barocco, di cui oggi si riconosce il valore artistico e religioso, la polifonia del Palestrina, la poesia del Tasso, di Lope de Vega e di Federico Spee.

Oggi, anche per influsso del Vaticano II, si è raggiunto un certo equilibrio storiografico. Si riconosce l'autentica religiosità della Controriforma, ma si ammettono anche le sue forti ombre. Ci troviamo di fronte a un movimento che presenta elementi opposti, poco fusi fra loro: sviluppo autonomo di rinnovamento, reazione alla riforma con l'accentuazione di mezzi repressivi e difensivi. In fondo, questa complessità era stata espressa involontariamente nelle due statue che fiancheggiano l'altare di S. Ignazio, nella chiesa del Gesù, a Roma: due donne, di cui la prima presenta l'ostensorio all'adorazione dei re genuflessi davanti a lei, mentre l'altra flagella duramente Lutero e Calvino, che, avvolti da serpenti, invano tentano di fuggire. Vigorosa espansione missionaria, e dura repressione dell'eresia, anche con la forza; fede conquistatrice e dura intolleranza per gli avversari, in cui si vedono come incarnate le forze del male; sincero sforzo di rinnovamento religioso in senso cristocentrico (Esercizi spirituali di S. Ignazio) e riconquista politica, e soffocamento dei fermenti positivi insiti non tanto nel luteranesimo, quanto nell'evangelismo e nel paulinismo, nell'umanesimo cristiano di Erasmo, che cercheranno ancora, ma invano, di imporsi, con il giansenismo (culto più puro, ritorno alle fonti, Scrittura e Padri...).

12.2. La riforma cattolica

I tentativi di un rinnovamento della Chiesa, che precedono la riforma protestante, e si sviluppano poi parallelamente ad essa, ma con spirito e metodi propri, si possono schematicamente ridurre a questi:

a) Le varie associazioni laiche, che si propongono un doppio fine, la carità verso i poveri e la pietà eucaristica. In molte città italiane dalla fine del Quattrocento, a cominciare da Genova per opera di Ettore Vernazza, si diffondono con questi intenti le Compagnie del Divino Amore, composte prevalentemente da laici, ma anche da cardinali e vescovi.

b) La riforma degli antichi ordini religiosi. Si moltiplicano i conventi di stretta osservanza, che finiscono per raccogliersi in una congregazione riformata, governata da un proprio vicario generale, e con forti tendenze all'autonomia, per meglio salvare i caratteri propri della riforma. Osserviamo questo processo in vari paesi d'Europa, tra i francescani (che vedono il graduale distacco dai conventuali dei frati minori osservanti, di cui fu a lungo vicario generale S. Bernardino da Siena), le clarisse, che vogliono applicare nel suo pieno rigore la regola primitiva di Santa Chiara, i benedettini (in Italia con la congregazione di Santa Giustina), i cistercensi e i camaldolesi (per esempio con la congregazione di Montecorona, cosiddetta dall'eremo di questo nome, in Umbria), i domenicani, gli agostiniani.

c) Nascita di nuovi istituti. Il movimento si accentua dopo il 1517, ed è parte cospicua della controriforma. Tuttavia alcuni dei nuovi istituti sono lo sviluppo logico delle confraternite laiche di cui abbiamo fatto cenno: la loro genesi è piuttosto lenta, e le prime idee risalgono talora alla fine del Quattrocento, anche se l'approvazione pontificia è posteriore; molti di essi sono sorti senza nessun rapporto con l'eresia luterana. La stessa Compagnia di Gesù, che le circostanze storiche resero uno dei baluardi della Controriforma, alla sua nascita non si prefiggeva affatto di opporsi al protestantesimo.

d) L'opera riformatrice dei vescovi nelle loro diocesi. Se molti vescovi non mostrano particolare zelo pastorale, altri si prodigano, convocano sinodi, promuovono la predicazione, si preoccupano della formazione del clero. In Germania emerge Nicolò da Cues, vescovo di Bressanone, che estende la sua attività ben al di là della sua diocesi; in Spagna spiccano tre persone;

il « gran cardinale », Pietro Gonzales de Mendoza, il primo arcivescovo di Granada, Ferdinando de Talavera, il cardinale Ximenes de Cisneros, arcivescovo di Toledo, che fonda l'università di Alcalá, cura l'edizione della Bibbia Compeutense, traduce la Imitazione di Cristo. In Italia, possiamo ricordare almeno Sant'Antonino, arcivescovo di Firenze.

e) Abbiamo ricordato ormai più volte i gruppi dell'umanesimo cristiano, che inculcano lo studio della Scrittura e dei Padri, e i circoli dell'evangelismo, anelanti ad un culto e ad una religiosità più intima, che si ricollegano in vario modo alla *devotio moderna,* che aveva avuto nell'Imitazione di Cristo la sua espressione più alta, e che ora hanno in Erasmo il loro campione più efficace, anche se non sempre coerente e talora non alieno da esagerazioni.

f) Le iniziative della curia e dei papi. Se la curia, come abbiamo detto, si mostrò in genere piuttosto distratta e restia, non mancarono alcuni gesti che avrebbero potuto essere efficaci se fossero stati accompagnati da una migliore volontà. Nel 1512 Giulio II convocò a Roma un concilio ecumenico, il Lateranense V, ecumenico XVIII: il Papa non si preoccupava però di rispondere all'attesa universale di una *feformatio in capite et membris,* e voleva soprattutto svuotare di ogni importanza un'assemblea aperta a Pisa dal re di Francia Luigi XII con cui egli era in guerra, e che si atteggiava a concilio ecumenico. Il concilio comunque continuò anche quando l'assise pisana era fallita, e fu proseguito dal successore di Giulio II, Leone X: se esso prese alcune decisioni utili, in sostanza non ebbe il coraggio di combattere in modo energico e definitivo gli abusi di cui tutti conoscevano l'esistenza, ma che erano di vantaggio ai prelati. Nulla si disse sul fiscalismo della curia, che pure era una delle fonti di continui lamenti al di là delle Alpi, e quando si vietò il cumulo di uffici ecclesiastici nelle stesse mani, si fecero subito tali eccezioni da rendere praticamente nullo il divieto. Del resto, anche quei timidi ed incerti propositi espressi nel Lateranense V, restarono praticamente lettera morta. La bolla di riforma della curia è contemporanea alla autorizzazione data ad Alberto di Brandeburgo di reggere una terza diocesi (ossia di riscuotere altri redditi da una terza fonte), a condizione di pagare a Roma una forte tassa. Non è senza significato la successione di due date: il Lateranense V si chiuse nel marzo 1517; il 31 ottobre, sei mesi dopo, Lutero pubblicava le sue tesi sulle indulgenze.

12.3. Il pontificato della prima metà del Cinquecento

I pontefici di questo periodo, se mostrano una personalità assai forte, superiore a quella di quasi tutti i loro successori del Sei e Settecento, si rivelano debolissimi nell'affrontare la riforma della Chiesa. Il loro interesse è altrove. La seconda metà del secolo possiede invece pontefici all'altezza della loro missione. Tra le due epoche, si erge Paolo III, viva sintesi delle contraddizioni dell'epoca.

Nel solenne corteo per la presa di possesso di Leone X, si leggeva in un manifesto: « Regnava una volta Venere; poi Marte; ora regge lo scettro Pallade Atena ». Erano così caratterizzati in modo fin troppo evidente i pontificati di Alessandro VI, 1492-1503, di Giulio II, 1503-1513, di Leone X, 1513-1521. Alessandro VI è tristemente famoso per la sua vita privata e per la prevalenza data nel suo governo agli interessi familiari. Giulio II, Della Rovere, il cui carattere venne plasticamente delineato da Michelangelo nel Mosè, si lasciò assorbire dalla preoccupazione di abbellire Roma e di liberare lo Stato pontificio dalla potenza degli antichi feudatari e dall'influsso francese. Una satira feroce attribuita generalmente ad Erasmo, *Julius exclusus a coelo,* ci permette di cogliere al vivo le reazioni che suscitava in molti questa prevalenza di interessi temporali: Giulio si presenta in paradiso, sicuro di essere accolto immediatamente, vanta le sue imprese, fra cui le sue guerre, le sue costruzioni, ma anche lo svuotamento d'importanza del V concilio Lateranense, ed è respinto da S. Pietro, che gli rimprovera duramente la infedeltà agli ideali di povertà e di umiltà della Chiesa primitiva. Anche Leone X fu assorbito dalle cure artistiche e dalle preoccupazioni politiche.

Una linea opposta seguì Adriano VI, 1521-1523, l'ultimo Papa non italiano: ma la brevità del suo regno, la sua inesperienza ed una certa durezza di carattere paralizzarono la sua opera. Clemente VII, 1523-1534, della famiglia Medici come suo cugino Leone X, si mostrò sino alla fine debole e irresoluto, e non ebbe il coraggio di affrontare in pieno i problemi della riforma.

Nel 1534 dopo soli due giorni di conclave venne eletto Alessandro Farnese, Paolo III, 1534-1549. Fratello di Giulia la Bella, legata da relazioni fin troppo sospette con Alessandro VI, Alessandro dovette soprattutto a questo fatto la sua promozione al cardinalato a 25 anni: seguendo l'andazzo dei tempi, egli ebbe quattro figli naturali prima di decidersi a farsi ordinare sacer-

dote. Da allora però egli migliorò la sua condotta, pur restando attaccatissimo ai figli. Intelligentissimo ed energico, ottimo conoscitore degli uomini, egli comprese la necessità di un nuovo corso, e seppe avviarlo. Anche se il suo pontificato presenta dei punti criticabili, come il suo nepotismo e le incertezze degli ultimi anni che ritardarono la riforma, il suo regno ha una importanza eccezionale nella storia della Chiesa, perché segna la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra. E forse proprio per questo, Paolo III è insieme l'ultimo pontefice del Rinascimento, con tutte le sue pecche, e il primo pontefice della Controriforma. Paolo III è stato perciò felicemente paragonato al timoniere che sa virare di bordo al momento giusto, e in modo opportuno, evitando virate brusche che potrebbero far rovesciare l'imbarcazione, e curve troppo larghe che rallenterebbero inutilmente la navigazione. E' in ogni caso uno dei tanti enigmi della storia, che la riforma della Chiesa si sia imposta non con l'austero Adriano VI, ma con un pontefice non immune da gravi macchie nella sua vita privata anteriore al pontificato, e non del tutto esente da debolezze anche sul trono papale.

Una delle iniziative più notevoli del Papa fu il rinnovamento del collegio cardinalizio. Molti dei cardinali da lui nominati erano decisamente favorevoli alla riforma anche se alcuni, come Pole e Morone, avrebbero voluto, sì una repressione immediata degli abusi disciplinari, ma speravano ancora in una conciliazione con i protestanti, mentre altri, come il Carafa, erano contrari ad ogni compromesso e ad ogni discussione con i luterani. Un secondo partito si preoccupava invece soprattutto di difendere i diritti e gli interessi della curia, ed era disposto a trovare nel diritto canonico gli appigli sufficienti per giustificare parecchi abusi, come la vendita ed il cumulo dei benefici. Non mancavano poi altri, come Alessandro Farnese junior, il nipote di Paolo III, pronto prima di tutto a difendere i privilegi dei cardinali e le loro ricchezze.

Il partito della riforma doveva quindi lottare contro parecchie resistenze: e restò per il momento sterile il lavoro compiuto da una commissione convocata da Paolo III nel 1535, che dopo due anni presentò al Papa un dettagliato piano di riforma messo per allora da parte.

Con Paolo III si accentua d'altra parte e viene riconosciuto dall'alto il movimento già da tempo in atto, che spingeva alla fondazione di nuovi istituti religiosi, ed alla creazione di un nuovo tipo di vita consacrata, quella dei chierici regolari. In

questo senso il suo pontificato presenta una certa analogia con quello di Innocenzo III, che aveva visto la nascita dei Francescani e dei Domenicani, il sorgere cioè degli Ordini mendicanti. Particolare importanza ebbe la fondazione della Compagnia di Gesù, approvata dopo varie difficoltà nel 1540. Il nuovo istituto portava al suo massimo sviluppo l'evoluzione già in atto negli ordini di chierici regolari che lo avevano preceduto, Teatini e Barnabiti: l'apostolato diveniva il fine essenziale dell'ordine, accanto alla propria santificazione. Di qui, la rinunzia a molti elementi prima tradizionali nella vita religiosa, come il coro (cosa che scandalizzò molti e sollevò vivaci opposizioni persino da parte di alcuni Pontefici, come Paolo IV e Pio V) e la stabilità monacale. Di qui, anche la scelta di un regime rigidamente monarchico-oligarchico, con un generale a vita, cosa inaudita, una selezione severa, una lunga formazione e soprattutto una specialissima dipendenza dal Papa. La Compagnia ebbe presto un incremento numerico considerevole, forse anche proprio per il rigido criterio di ammissione, che finiva per attirare ad essa molti soggetti capaci e generosi, e, accanto ai Cappuccini ed agli altri istituti antichi e nuovi, divenne uno dei sostegni più forti del Papato e uno degli strumenti più validi della Controriforma, soprattutto con i suoi collegi ed i suoi seminari, ma anche con i suoi predicatori ed i suoi scrittori.

12.4. Il Concilio di Trento: vicende esteriori

L'iniziativa certamente più importante presa da Paolo III fu l'apertura del Concilio di Trento.

Nonostante il diffuso desiderio di un concilio, considerato come l'unico mezzo di salvezza, i Papi si erano mostrati piuttosto restii alla sua convocazione, sembravano anzi tremare solo al sentirne parlare. Il concilio evocava sempre i fantasmi della teoria conciliare, il ricordo di Costanza e soprattutto di Basilea, tanto più che i reiterati appelli al concilio fatti in quegli anni dai protestanti avevano assunto un tono nettamente antipapale. Il futuro concilio, aveva dichiarato Lutero, doveva svolgersi in terra tedesca, sotto la direzione dell'imperatore e dei principi, non del Papa, doveva aprire le sue porte anche ai laici, ed assumere come unico criterio di fede la Scrittura. Ce n'era abbastanza per intimorire un Papa anche più coraggioso di Clemente VII!

Clemente, come sempre, non disse né no né sì: tirò in lungo, nella speranza che le circostanze rendessero impossibile la convocazione sollecitata dall'imperatore. E queste non erano certo tali da legittimare le speranze: perdurava ancora il conflitto fra Carlo V e Francesco I, o meglio tra gli Asburgo e la Francia, e finché l'Europa era in armi era impossibile ogni tentativo di riunire un'assemblea internazionale. Del resto, se Carlo sollecitava il concilio per cavarsi dagli imbarazzi che gli creava la situazione tedesca, Francesco I proprio per questo temeva che un concilio finisse per giovare al suo avversario, anche sotto l'aspetto politico, e non mostrava nessun entusiasmo per la cosa.

Le cose cambiarono con l'avvento di Paolo III. Appena diciotto mesi dopo la sua elezione, nel 1536, questi indisse il concilio per l'anno seguente, a Mantova. Le difficoltà frapposte dal duca di Mantova, lo scoppio di una nuova guerra tra Carlo e Francesco, imposero la scelta di una nuova sede, Vicenza, e il rinvio dell'apertura al 1538. A questa data la guerra era ancora in corso, e il concilio fu nuovamente differito. Si scelse frattanto come sede Trento, nella speranza che fosse accetta ai protestanti, perché feudo tedesco. Solo quando dopo vari tentativi si giunse ad un accordo precario fra le due parti belligeranti, il 13 dicembre 1545 alla presenza di 25 vescovi e di 5 generali di ordini religiosi, l'assemblea tanto attesa ebbe inizio. Chi ricordava la solennità con cui erano stati aperti altri concili e la partecipazione assai più numerosa dell'episcopato, poteva restare deluso, e trarre pronostici negativi. In realtà malgrado tutte le difficoltà che dovettero essere superate, Trento non deluse le speranze riposte.

Il Concilio non ebbe però una vita facile, e i suoi lavori si dovettero interrompere due volte, sì che la sua storia abbraccia tre periodi distinti, 1545-47, 1551-52, 1561-63.

Nella prima fase, l'assemblea dovette innanzi tutto preparare un proprio regolamento e stabilire l'ordine dei lavori: si dovette in sostanza cominciare da zero, perché malgrado i lunghi anni di attesa, nulla era stato preparato. Particolare importanza ebbe la decisione, frutto di un compromesso fra le richieste imperiali e gli indirizzi romani, di affrontare contemporaneamente le questioni dogmatiche e quelle disciplinari, facendo corrispondere ad ogni decreto dogmatico un altro, disciplinare. Fra il 1545 ed il 1547 vennero approvati i decreti sulla Sacra Scrittura e sulla tradizione « che il concilio accoglie e venera con uguale

senso di rispetto e venerazione », sul canone del Vecchio e Nuovo Testamento, sull'autenticità della Volgata, in senso non filologico (cioè di assenza di errori di traduzione), ma dogmatico (assenza di errori dogmatici), sul peccato originale, sulla giustificazione, sui sacramenti in genere, sul battesimo e sulla cresima. Parallelamente vennero promulgati i decreti di riforma sulla predicazione, sull'obbligo della residenza, sul divieto del cumulo di benefici.

Nel marzo 1547 il Concilio venne trasferito a Bologna. I legati erano stati indotti a questo grave passo dal timore della peste, che da qualche tempo stava diffondendosi a Trento, ma soprattutto dalla speranza di sottrarsi così all'ingerenza imperiale e di affrettare i lavori del Concilio, che doveva preoccuparsi soprattutto della soluzione dei punti dottrinali discussi, più che della riconciliazione con i protestanti. A Bologna si tennero riunioni dei teologi, ma non si promulgò alcun decreto: anzi nel settembre 1549 il Papa, davanti alla fortissima opposizione dell'imperatore, sospese il concilio. La traslazione a Bologna costituì un gravissimo errore, perché interruppe i lavori dell'assemblea proprio nel momento in cui i protestanti erano ridotti a malpartito in seguito alla vittoria di Carlo V a Mühlberg contro la lega smalcaldica (aprile 1547), diminuendo così le probabilità di un ricupero della Germania, ed arrestò per lungo tempo i lavori ormai ben avviati.

Alla morte di Paolo III nel 1549, venne eletto Giovanni del Monte, Giulio III. Era un uomo piuttosto rozzo, non immune dal nepotismo e amante dei divertimenti e, tutto sommato, non mostrò uno zelo veramente acceso per la riforma: tuttavia non la trascurò nemmeno, e se, come del resto Paolo III, non portò a termine l'attesa e discussa riforma della curia, ebbe però il merito di riaprire il concilio, con una bolla del novembre 1550. Il 1° maggio 1551 a Trento, il concilio era finalmente ripreso, ma i presenti erano così pochi che si dovette rinviare la prossima sessione al settembre. Dal settembre del 1551 all'aprile del 1552 i lavori proseguirono alacremente: vennero promulgati i decreti dogmatici sull'Eucarestia, la Penitenza, l'Estrema Unzione, e i decreti disciplinari sull'autorità episcopale, sui costumi dei chierici, sulla collazione dei benefici. Nell'ottobre 1551 arrivarono a Trento i delegati di tre principi e sei città protestanti tedesche. Le speranze di un dialogo fruttuoso svanirono immediatamente, perché i nuovi venuti non vollero avere alcun contatto con i legati papali, ed avanzarono pretese che avrebbero

significato la trasformazione del concilio e la sua paralisi effettiva: i padri avrebbero dovuto essere liberati dal giuramento di fedeltà al Papa; si doveva proclamare la superiorità del concilio sul Papa; i decreti fino allora approvati dovevano essere annullati ed i lavori dovevano essere ripresi dall'inizio. Crollavano le speranze di un'intesa coi protestanti, che fino al 1546 spiriti nobili e generosi come il cardinale Contarini e Pole avevano mantenuto vive nel loro cuore. Più grave, per le sorti immediate dell'assemblea, fu comunque la minaccia esercitata dall'esercito della lega protestante, che nella primavera del 1552 si avvicinò pericolosamente alle Alpi. Lo stesso Carlo, che da Innsbruck seguiva con attenzione i lavori dell'assemblea, nonostante la gotta che lo tormentava fu costretto ad abbandonare a precipizio la capitale del Tirolo, per non essere catturato. In quelle circostanze, la prosecuzione dei lavori era impossibile: autorizzati dal Papa, i padri decisero di sospendere per la seconda volta il concilio, ed alla fine di aprile tutti abbandonarono Trento in fretta e furia. Ancora una volta sembrava giustificato il più nero pessimismo: non aveva ragione quello spagnolo, secondo cui il concilio non era servito a nulla? La realtà però avrebbe smentito questi amari giudizi.

Alla morte di Giulio III nel 1555, venne eletto Marcello Cervini, Marcello II, strenuo assertore della riforma. Purtroppo egli morì dopo tre settimane, e gli successe Gian Pietro Carafa, Paolo IV, 1555-1559, napoletano e piuttosto focoso, che nonostante il suo zelo e le sue ottime intenzioni, deluse quasi tutte le speranze. In netto contrasto con i propositi riformistici, egli appoggiò la sua famiglia, creando cardinale e segretario di Stato il nipote Carlo, uomo immorale e privo di coscienza (sotto il successore, Pio IV, Carlo e suo fratello Giovanni, duca di Paliano, furono condannati a morte e giustiziati). Incline al rigore e poco paziente, Paolo IV non aveva molta fiducia nei lenti dibattiti di un'assemblea, non si curò affatto di riaprire il concilio, e tentò di attuare invece direttamente la riforma della curia, usando però un rigore controproducente. L'inquisizione già creata da Paolo III nel 1542, ebbe nuovo impulso, e persino il cardinale Morone venne arrestato. L'indice dei libri proibiti ebbe un'estensione tale da rendere inefficace il provvedimento. Quando Paolo IV morì, non rimpianto da nessuno, dopo un lungo conclave venne eletto Giovanni Angelo Medici, Pio IV, 1559-1565, milanese, di una famiglia Medici diversa dai Medici di Firenze. Stimolato ed aiutato dal nipote Carlo Borromeo, si decise presto per la riforma, cui prima aveva aderito solo in parte, e riuscì

a superare le difficoltà che si frapponevano alla riapertura del concilio.

Il concilio si riaprì un anno dopo la convocazione, nel gennaio 1562, e proseguì alacremente, ma fra grandi difficoltà e dissensi, sino alla fine dell'anno seguente, giungendo alla conclusione definitiva il 4 dicembre 1563. Nel luglio e nel settembre del 1562 vennero promulgati i decreti sulla comunione sotto le due specie (dichiarata non necessaria) e sul carattere sacrificale della Messa. La preoccupazione di opporsi ai novatori, che legavano strettamente l'essenza della Messa alla sua celebrazione pubblica ed in lingua volgare, indusse i padri tridentini a conservare l'antico uso di celebrare la Messa e di amministrare i sacramenti in latino. La decisione, pienamente comprensibile, influì in maniera assai forte su tutta la vita della Chiesa sino al Vaticano II, contribuendo ad isolare il sacerdote ed a spingere i fedeli verso forme di pietà non liturgiche, anche perché non ebbe molta efficacia la raccomandazione del concilio, di spiegare ai fedeli nella loro lingua i riti della Messa e le letture bibliche.

Contemporaneamente si era affrontata la questione della residenza, già affiorata nelle prime fasi del concilio, che provocò le più gravi discussioni e portò l'assemblea sull'orlo del fallimento. Spagnoli, francesi e parte degli italiani, come Seripando generale degli agostiniani ed ora legato pontificio, pensavano che l'unico mezzo efficace per obbligare i vescovi a rimanere nelle loro diocesi fosse la dichiarazione che l'obbligo derivava non da una prescrizione ecclesiastica dispensabile, ma da un comando divino (de jure divino); gli altri, soprattutto gli italiani, si opponevano alla tesi per motivi pratici (timore della fine di vari abusi, fra cui il cumulo di benefici) e teorici (preoccupazioni per il primato pontificio). La controversia si spostò presto sul problema di fondo: l'episcopato è frutto di uno sviluppo storico, o è voluto e stabilito da Cristo? Il potere di giurisdizione dei vescovi deriva immediatamente da Dio od è trasmesso attraverso il Papa? In ultima analisi, la vera questione era la conciliazione del potere del Papa con quello dei vescovi: a Costanza, il dibattito aveva portato alla teoria conciliare. Pio IV davanti al prolungarsi della discussione mostrò il suo profondo malcontento verso i suoi legati più autorevoli, i cardinali Gonzaga e Seripando, che per gli strapazzi, le emozioni, i dispiaceri, morirono a pochi giorni di distanza nel marzo 1563. Il concilio rischiava di restare insabbiato.

La decisione di Pio IV di designare come nuovo legato pontificio a Trento il card. Morone salvò il concilio. Abilissimo,

egli seppe guadagnarsi la fiducia dei francesi, dissipò le prevenzioni dell'imperatore trattando personalmente con lui ad Innsbruck, riuscì a conciliare le due parti con un compromesso, approvato il 15 luglio 1563, evitando ogni accenno ai problemi di fondo che restavano così rimessi alle future discussioni dei teologi, e dichiarando soltanto tre cose: la distinzione specifica tra il sacerdozio universale dei fedeli e quello ministeriale (che Lutero in varie opere, come nel libro *Alla nobiltà cristiana della nazione germanica*, nega apertamente, anche se in altri passi sembra giungere a conclusioni più sfumate); la funzione essenziale del sacerdozio ministeriale, la capacità di offrire un autentico sacrificio (punto negato esplicitamente e costantemente da Lutero); l'esistenza nella Chiesa di una diversità essenziale fra i laici da una parte, e la gerarchia, composta di vescovi, sacerdoti e diaconi, dall'altra. Sull'origine di questi tre gradi il concilio si limitava ad affermare che essa derivava da una disposizione (*ordinatione*) divina, senza specificare se fosse dovuta ad uno sviluppo storico o ad un'immediata disposizione di Cristo: ovviamente, la precisa volontà del concilio di non prendere posizione a favore di questa seconda tesi, come abbiamo già accennato, costituisce un argomento di primo ordine a favore della prima posizione. La crisi era superata, sia pure a costo di lasciare in sospeso il problema di fondo, quello sulla struttura della Chiesa, e di rinunziare a definire quei punti su cui non fosse possibile raggiungere l'unanimità morale. Il problema sarebbe stato risolto sostanzialmente solo col Vaticano II che ha riconosciuto tra l'altro l'origine divina del potere episcopale di giurisdizione.

Nella stessa sessione di luglio venne approvato il decreto di riforma sull'erezione dei seminari in ogni diocesi, sull'obbligo della residenza — sotto pena di privazione dei redditi! — sulla selezione dei candidati al sacerdozio. Nella calda estate del 63 il Morone, aiutato dal futuro card. Paleotti, preparò l'ultimo, grande progetto di riforma, sostanzialmente approvato l'11 novembre: celebrazione annua dei sinodi diocesani e triennale dei provinciali; visita pastorale almeno ogni due anni; riforma dei capitoli; conferimento delle parrocchie ai più idonei, mediante concorso; divieto del cumulo di benefici per tutti, anche per i cardinali.

Il Morone lasciò invece da parte la riforma della curia, che il Papa si era riservato a sé. Lo stesso giorno 11 novembre vennero approvati due decreti sul matrimonio. Il primo definiva contro Lutero la sacramentalità del matrimonio, e ne riaffermava esplicitamente (pur senza definirla) l'indissolubilità. Il

secondo, noto dalla parola iniziale, *Tametsi*, dichiarava nulli i matrimoni clandestini, contratti cioè solo con il consenso dei nubendi, senza la presenza di un sacerdote appositamente incaricato e di testimoni. Tali matrimoni, almeno dopo il decreto di Graziano (della metà del secolo XII) erano considerati illeciti (cioè erano severamente proibiti), ma validi: ora, dopo lunghe discussioni, che chiarirono il potere della Chiesa di legare ad una data forma giuridica la validità del contratto matrimoniale, essi vennero dichiarati da allora in poi nulli. Si ordinava insieme al parroco di tenere un registro dei battezzati e degli sposati: provvedimento che, anche se rispondente a preoccupazioni squisitamente religiose, ebbe anche una grande rilevanza sociale, determinando sino alla Rivoluzione Francese una regolare anagrafe. Nelle ultime quattro settimane vennero portati a termine in fretta i decreti sul purgatorio, sulla venerazione dei santi, sulle indulgenze, e quello sui religiosi (norme sull'accettazione dei candidati, sulla clausura, sul noviziato, riduzione dell'esenzione dalla giurisdizione comune). Il 4 dicembre 1563, lette le solenni acclamazioni in onore del Papa e dell'Imperatore preparate dal card. Guisa, il card. Morone chiuse l'assemblea con le parole: « Post actas Deo gratias, ite in pacem ». A diciotto anni dall'inizio, il concilio aveva termine.

Superata la forte resistenza della curia, Pio IV con la bolla *Benedictus Deus*, retrodatata al gennaio 1564, confermò i decreti tridentini.

12.5. Significato del Concilio

Il Concilio di Trento non è riuscito a ristabilire l'unità, non già, come si ripete oggi qua e là dai laicisti e cattolici pronti a mettere il Tridentino sotto accusa, per il prevalere della corrente intransigente che frustrò ogni possibilità di accordo, ma, all'opposto, per la logica interna degli eventi, cioè per l'irrigidimento dei protestanti, che andavano sempre meglio chiarendo a sé stessi ed agli altri le proprie posizioni, mostrandone la profonda divergenza con l'insegnamento cattolico. La Chiesa non poteva scendere a compromessi senza rinunziare ad essere sé stessa. Questo apparente fallimento non diminuisce l'importanza sostanziale del Tridentino. Essa non deriva certo dal numero dei partecipanti, inferiore a molti concili dell'età antica e di quella moderna, ma dall'influsso enorme che esso ha avuto nella Chiesa, nella chiarificazione dottrinale e nella restaurazione disciplinare.

Al Tridentino si deve soprattutto quell'unità che, seppure minacciata più volte dalle forze centrifughe del gallicanesimo e dei fenomeni affini, spicca soprattutto se paragonata con l'evoluzione opposta del protestantesimo. Insieme si fa evidente la forte capacità di ripresa della Chiesa, vittoriosa di una gravissima crisi: ed è il Tridentino ad aprire e in certo modo a determinare la storia della Chiesa dal Cinquecento al Vaticano II, che ha chiuso definitivamente l'era postridentina per aprirne un'altra.

Sotto l'aspetto dogmatico, i decreti tridentini danno una risposta autentica, in certo senso ed entro certi limiti definitiva, alle affermazioni della Riforma: « Il Santo Sinodo si è prefisso soprattutto di condannare e anatemizzare i principali errori degli eretici dei nostri tempi, e di trasmettere ed insegnare la vera e cattolica dottrina, come effettivamente ha condannato, anatemizzato, definito ».

Era necessaria una condanna degli erorri, ma soprattutto una esposizione positiva della dottrina cattolica, che servisse di norma a sacerdoti e fedeli. Il Concilio ha risposto a quest'attesa, con le sue condanne esposte nei canoni e con l'esposizione positiva dei suoi capitoli; gli uni e gli altri hanno servito di base ai catechismi postridentini. I teologi tridentini deliberatamente hanno evitato ogni scelta fra le tesi liberamente discusse e hanno voluto esporre unicamente la dottrina comune a tutta la Chiesa, fondandosi soprattutto sulla Scrittura e sui Padri. In questo senso il Tridentino è più vicino ai Concili dell'antichità che a quelli medievali. Evidentemente le età posteriori poterono trovarsi, e si trovarono di fatto, di fronte a molti problemi che il Concilio non aveva affrontato (si pensi alle discussioni sulla natura della grazia efficace, alle varie tesi sull'intimo processo della giustificazione, che vide schierarsi di fronte tomisti e molinisti, attrizionisti e contrizionisti, alle discussioni dei nostri giorni). Il Concilio non rappresentava dunque un termine assoluto, non superabile, come se la dottrina cattolica avesse allora raggiunto la sua forma definitiva, perfetta: né, all'opposto, esso costituiva una rottura con la tradizione medievale ed antica. Il Tridentino è piuttosto un momento nella continua evoluzione della Chiesa, che non rifiuta il passato ma lo perfeziona. Sarebbero rimasti di fatto alcuni punti fermi.

Respinto l'individualismo protestante, si affermava la necessaria mediazione della Chiesa, corpo mistico di Cristo ed insieme organismo giuridico, in cui cioè l'elemento mistico ed invisibile si affianca, si appoggia e si esprime nell'elemento giuridico, che ha

la sua prima affermazione nella gerarchia stabilita da Cristo, che differenzia e subordina i laici all'episcopato, anche se tutti uniti dalla comune dignità del sacerdozio fondato sul battesimo. Questa chiesa giuridico-mistica è la custode ed interprete della Parola rivelata, che si mantiene viva attraverso il magistero ecclesiastico, ed è la fonte ordinaria della grazia attraverso i sacramenti, di cui veniva ribadito il numero tradizionale, il valore oggettivo e l'efficacia intrinseca, indipendente dalla rettitudine soggettiva di chi li conferisce. Respinta l'unilateralità protestante, si insegnava la necessità, nel processo che porta alla giustificazione, sia della grazia che della nostra cooperazione, della fede e delle opere, conservandosi l'equilibrio tra il pelagianesimo ed il semipelagianesimo da una parte, e la concezione che tutto attribuisce alla grazia dall'altra. Respinto il pessimismo protestante, si dichiarava l'uomo infetto dal peccato originale, ma insieme si ripeteva che la natura umana non è totalmente corrotta e che il libero arbitrio è solo indebolito; si sottolineava il carattere reale, ontologico, della giustificazione, intima trasformazione dell'anima, si distingueva fra peccato e concupiscenza, si accentuava l'efficacia della grazia che rende possibile l'osservanza dei comandamenti. Era possibile fondare su questi presupposti un cauto ottimismo sull'uomo, lontano dall'esaltazione rinascimentale come dalla tesi luterana della « invincibile concupiscenza ».

Fra tutti i decreti tridentini, il migliore indubbiamente è quello sulla giustificazione, che va annoverato tra i più bei documenti di tutto il magistero ecclesiastico, ed è paragonabile per la sobrietà, la chiarezza e l'efficacia, al *Tomus ad Flavianum*. Si affianca degnamente ad esso il decreto sul sacrificio della Messa, accolto dai padri con un accordo unanime, quasi mai raggiunto con tanta facilità: seguendo la consueta linea tridentina, di unire insieme due aspetti apparentemente opposti, esso conferma il carattere sacrificale della Messa, ma insieme ricorda che il vero ed unico sacrificio del Nuovo Testamento è quello della croce.

Sotto l'aspetto disciplinare il Tridentino dette un vigoroso impulso alla vita religiosa della Chiesa. Il nocciolo della riforma tridentina è compreso nel progetto redatto dal Morone e dal Paleotti nell'estate e sostanzialmente approvato nell'autunno 1563. Si tratta di un compromesso fra le tendenze della curia romana, avversa alla soppressione di tutti gli usi vigenti, realisticamente persuasa dell'impossibilità pratica di eliminare alcuni abusi finché duravano le strutture sociali, economiche e politiche che ne erano alla base, sollecita di conservare la propria autorità, e i postulati radicali di molte nazioni; ci troviamo in sostanza di fronte ad un

tentativo di mediazione fra le forze centripete e quelle centrifughe. L'intera riforma si ispira al principio: *salus animarum, suprema lex esto. Cura animarum.* Nel Medio Evo, anche per influsso del diritto germanico, fra i due elementi di cui constava l'ufficio ecclesiastico (ufficio sacro - diritto di percepire dei redditi annessi all'ufficio e destinati al sostentamento di chi assolve una missione sacra), il secondo aveva assunto una preponderanza schiacciante sul primo. Di conseguenza, vescovi, abati, parroci molto spesso affidavano ad altri la cura pastorale loro commessa ma trattenevano per sé i redditi dell'ufficio di cui erano rimasti nominalmente titolari: i loro sostituti dovevano contentarsi di una esigua porzione del reddito. Il Tridentino rovescia la situazione, restituendo all'ufficio sacro la prevalenza e la sua dignità: il diritto di percepire un certo reddito è una conseguenza del tutto secondaria della cura pastorale e non può essere da essa separato. Dal principio fondamentale ora esposto deriva sia l'obbligo della residenza, sia la proibizione del cumulo di benefici; un'identica ispirazione appare nel decreto sulla formazione dei chierici che prescrive la fondazione di un seminario in ogni diocesi, delinea il metodo da seguire nella formazione dei candidati al sacerdozio, « educarli religiosamente e formarli nelle scienze ecclesiastiche », e vuole che al sacerdozio siano indirizzati insieme poveri e ricchi. Le discussioni sulla riforma disciplinare non furono meno accese di quelle sul dogma, e, come osserva Jedin, « per l'uomo del XX secolo nessun avvenimento della storia del Concilio di Trento è difficile a capire come la lotta per l'obbligo della residenza dei vescovi e dei parroci ».

12.6. L'applicazione dei decreti tridentini

Perché le leggi tridentine fossero applicate, era necessario che gli stati cattolici dessero il loro beneplacito, concesso solo dopo varie trattative: la maggior parte degli stati non sollevarono riserve, ma la Spagna accolse i decreti con la clausola « salvi i diritti regali », e la Francia accettò i decreti dogmatici, non quelli di riforma. Fu grande merito dei tre immediati successori di Pio IV avere promosso energicamente l'attuazione della riforma. S. Pio V, 1566-72, si distinse tanto per il rigore inflessibile nella lotta contro l'eresia (82 processi dell'Inquisizione solo a Venezia) che per lo zelo nelle sue iniziative positive (riforma del Breviario e del Messale — pubblicato nel 1570 e rimasto in vigore per quattro secoli esatti, sino alla pubblicazione nel 1970 del nuovo

rito della messa — visitatori apostolici nello Stato della Chiesa e a Napoli...). Gregorio XIII, 1572-85, ormai ben diverso dal giovane non insensibile al fascino mondano che lo aveva portato ad avere un figlio naturale prima di essere sacerdote, si rese benemerito non tanto per l'appoggio politico ai sovrani cattolici, quanto per l'erezione o il sostegno dato a numerosi seminari, soprattutto in Roma, e per l'organizzazione stabile e l'indirizzo più ecclesiastico dato alle nunziature, divenute strumento della riforma. Sisto V, 1585-90, dette una nuova spinta alla centralizzazione con la riforma dell'amministrazione centrale della Chiesa, affidata a 15 congregazioni, e con l'obbligo della visita *ad limina* dei vescovi (cioè l'obbligo dei vescovi di presentarsi periodicamente a Roma con una relazione scritta sullo stato della loro diocesi). La riforma sistina della curia restò praticamente immutata — salvo alcune successive modifiche — sino a quella attuata da Pio X nel 1908 (a sua volta superata da quella di Paolo VI del 1967).

Dalla fine del Cinquecento si riscontra però sia tra i protestanti che tra i cattolici un certo rallentamento dello slancio iniziale e un prevalere dell'indirizzo conservatore. La stessa applicazione dei decreti tridentini diviene più stanca. I concili provinciali — dopo la fioritura verificatasi nella provincia ecclesiastica di Milano per merito di S. Carlo Borromeo — non furono celebrati quasi mai, venne tollerato il cumulo dei benefici, soprattutto in Germania, dove gli interessi della Chiesa sembravano identificarsi con quelli della casa di Baviera, e dove perciò alla fine del Cinquecento Ernesto, figlio del duca di Baviera Alberto, riuscì ad ottenere le diocesi di Hildesheim, Liegi, Colonia, Paderborn e Münster. Rimasero e si moltiplicarono le commende, di cui parleremo nelle pagine seguenti, e non si poterono eliminare che scarsamente gli abusi nei monaseri femminili, non potendo stroncarne la radice. Solo lentamente, talora nel tardo Settecento, le diocesi si decisero ad erigere il proprio seminario.

Bisogna però evitare l'anacronismo di giudizi troppo negativi, e si deve tener presente che lo sviluppo seguente è stato possibile anche per il carattere della tappa precedente. Con tutti i suoi limiti, la chiesa postridentina ha assolto una funzione storicamente positiva: « Le reploiement sur soi par fidelité essentielle à soi, pour préparer demain le retour vers l'autre, tel me paraît être, stylisée, en demarche spirituelle et psychologique, la grâce particulière de l'évènement tridentin » (1).

(1) A. Dupront, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma 1965, p. 537.

Bibliografia di approfondimento

Per tutta la problematica relativa ai concetti di Riforma cattolica e controriforma, segnaliamo tre lavori fondamentali: H. JEDIN, *Riforma cattolica o controriforma*, Brescia 1967 (un lavoro breve ma denso che imposta con chiarezza la questione); P. G. CAMAIANI, *Interpretazione della Riforma cattolica e della controriforma*, in *Grande Antologia Filosofica*, Milano 1964, VI, pp. 330-490 (ottima sintesi storiografica e utilissima raccolta di testi); P. PRODI, *Riforma cattolica e controriforma*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Milano 1964, I, pp. 357-418 (ivi anche ulteriore bibliografia).

La migliore storia del Concilio di Trento è quella scritta da HUBERT JEDIN, completata ora nell'edizione tedesca in cinque volumi, e quasi interamente tradotta in italiano (manca solo il secondo tomo del quarto ed ultimo volume), Morcelliana, Brescia. Jedin aveva però anticipato le conclusioni dei suoi studi in una breve sintesi, *La conclusione del Concilio di Trento*, Roma 1964 (Universale Studium). Cfr. anche dello stesso le pagine su Trento nella *Breve storia dei Concili*, Roma 1961. Fra i numerosi studi sul Tridentino e le sue applicazioni, cfr. spec. G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al concilio di Trento*, Firenze 1959, la bella sintesi di JEDIN, *Il significato del Concilio di Trento*, in *Gregorianum* 36 (1945), pp. 117-136, e il volume collettivo *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Trento 2-6 settembre* 1963, Roma 1965.

Attualmente la storiografia si muove su tre linee: a) lo studio delle forze in gioco a Trento (cfr. l'importante opera di Alberigo sopra citata); b) il confronto fra la dottrina tridentina e il suo sviluppo posteriore, per esempio a proposito del potere dei vescovi e dell'uso della lingua volgare nella liturgia: cfr. G. ALBERIGO, *Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma 1965, pp. 471-524 e H. SCHMIDT, *Liturgie et langue vulgaire, chez les premiers Réformateurs et au concile de Trente*, Roma 1950; c) l'esame dell'applicazione della riforma tridentina, studiata nei grandi vescovi dell'epoca (S. Carlo Borromeo, il b. Paolo Burali, il card. Ippolito de' Rossi...), nei suoi sinodi, nelle visite pastorali e nelle relazioni ad *limina*. Cfr. G. ALBERIGO, *Studi e problemi relativi all'applicazione del Concilio di Trento in Italia*, 1945-1958, in *Rivista Storica Italiana*, 70 (1958), pp. 238-298; M. SCADUTO, *Concilio di Trento e riforma cattolica*, in *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 38 (1969), pp. 501-531.

SOMMARIO DEL CAPITOLO 13

		Pag.
13.	**LA CHIESA NELL'ETA' DELL'ASSOLUTISMO (I)**	265
13.1.	Osservazioni generali	265
13.2.	Caratteri generali dell'assolutismo	266
13.3.	Il principio fondamentale che è alla base del carattere cristiano della società e le sue applicazioni immediate	268
13.3.1.	Diritto divino dei re	269
13.3.2.	L'unità politica si fonda sull'unità religiosa	270
13.3.3.	La religione cattolica è religione di Stato e il re ne diviene il difensore	273
13.4.	Altre applicazioni dello stesso principio	274
13.4.1.	Le leggi divine sono in armonia con quelle canoniche	274
13.4.2.	Uso della coercizione da parte dell'autorità ecclesiastica	275
13.4.3.	Organizzazione cristiana del lavoro	276
13.4.4.	Monopolio ecclesiastico dell'istruzione e della carità	277
13.5.	Le immunità e la problematica relativa	277
13.5.1.	Le immunità reali	277
13.5.2.	Le immunità locali	278
13.5.3.	Le immunità personali	278

CAPITOLO 13

LA CHIESA NELL'ETA' DELL'ASSOLUTISMO

13.1. Osservazioni generali

Per cogliere sinteticamente la situazione della Chiesa nell'età dell'assolutismo, cioè grosso modo nei secoli XVI-XVIII, può giovare questo schema, che si oppone in modo abbastanza netto a quello che tracceremo della situazione che si sviluppa nel secolo XIX.

a) La Società è ufficialmente cristiana. L'ambiente, le strutture sociali, la legislazione, i costumi, tutto è o vorrebbe essere ispirato ai princìpi cristiani (che in realtà sono interpretati in modo conforme alla mentalità del tempo, che spesso in molti tratti è ben lontana dal genuino spirito evangelico). Dalla nascita alla morte gli uomini incontrano nella loro vita consuetudini cristiane, e sono sorretti e quasi guidati passo passo da queste strutture confessionali. La società in sé stessa prende la sua ispirazione dalla religione.

b) La Chiesa è soggetta a molte e pesanti catene. Lo Stato riconosce a malincuore l'esistenza di un'altra società, che si proclama indipendente nei suoi confronti, dotata di prerogative e di diritti che non traggono origine da una concessione statale: evitando per lo più inutili discussioni teoriche, lo Stato, col pretesto di tutelare la Chiesa, di difenderla da ogni pericolo e di assicurare l'efficacia del suo apostolato, la sottopone a pesanti controlli in tutta la sua attività, che finisce per essere in molti casi paralizzata e quasi soffocata. La Chiesa ha perso gran parte della sua libertà: le catene che la legano sono d'oro, ma non per questo cessano di essere catene.

c) La Chiesa è appesantita da uno spirito terreno, mondano: vescovi, abati, monsignori ambiscono ricchezze e onori, la curia romana non vuole essere inferiore alle altre corti per ricchezza e lusso. Gli ecclesiastici godono di numerosi privilegi che la società riconosce loro, e, scambiando i mezzi col fine, finiscono per considerarli non come condizioni o mezzi idonei ad assicurare meglio l'adempimento della propria missione spirituale, ma come un vantaggio personale. La pastorale si fonda largamente sulla costrizione, l'autorità sul prestigio ispirato dalla pompa: l'umiltà e la povertà sono poco apprezzate. Un significativo esempio di questa mentalità è la lettera con cui il 30 aprile 1783 l'ambasciatore francese a Roma, card. Bernis, scandalizzatissimo, racconta al suo sovrano il fanatismo di cui hanno dato prova i romani davanti alla salma di un povero disgraziato, che viveva di elemosine, e forse aveva ricevuto qualche volta la sua scodella di minestra dalla cucina del ricco e potente cardinale, non esente da ombre nella sua condotta privata. Si ripeteva ancora una volta la parabola di Lazzaro e dell'epulone. L'eminentissimo card. Bernis, e quello straccione, Giuseppe Benedetto Labre, canonizzato un secolo dopo, nel 1881, rappresentano due aspetti opposti di una sola Chiesa, santa e peccatrice: due aspetti non di rado simultaneamente presenti e in forte contrasto.

Intanto, anche se le strutture ufficiali rimangono cristiane, lo scetticismo e la corruzione penetrano sempre più largamente la società, almeno dalla fine del Seicento, e preparano l'apostasia dell'Europa contemporanea. La responsabilità storica di questa defezione ricade anche sulla mondanizzazione della Chiesa, ma sarebbe troppo semplice ridurre in termini così angusti un problema ben più complesso.

13.2. Caratteri generali dell'assolutismo

Ci limitiamo volutamente a qualche cenno, sufficiente per richiamare gli aspetti essenziali e quelli che più influiscono nella vita della Chiesa. L'età dell'assolutismo, detta anche *ancien régime*, abbraccia in genere i secoli immediatamente anteriori alla Rivoluzione Francese, cioè il Cinque, Sei e Settecento, ma si possono far rientrare in essa anche gli anni dal 1815 al 1830 o al 1848, cioè l'età della Restaurazione, che tenta non senza un certo successo di ripristinare il sistema anteriore alla Rivoluzione. Possiamo distinguere in questo periodo tre fasi: assolutismo puro (l'età di Filippo II, di Elisabetta e di Luigi XIV: Cinque e Seicento); dispotismo illuminato (l'età delle riforme, con Giuseppe II e Pietro Leopoldo) e altri sovrani, che vogliono applicare alla politica i princìpi dell'illuminismo, cioè governare secondo ragione); restaurazione (con Luigi XVIII e Carlo X).

Politicamente, l'assolutismo comporta l'indipendenza del sovrano da ogni altra autorità, fosse pure l'imperatore o il Papa (*rex in suo regno est imperator!*), e l'accentramento dei poteri nelle sue mani, ottenuto togliendo ai nobili dopo una diuturna lotta di secoli ogni potenza politica, sopprimendo o limitando le autonomie locali, sviluppando più che sia possibile l'uniformità amministrativa del regno. E' logico che il re consideri i nobili come suoi potenziali nemici e si allei alla borghesia da cui trae i suoi ministri: questi sono però semplici esecutori delle direttive del sovrano, che non ammette critiche e controlli e può con un solo atto di volontà far arrestare chi crede. « Car tel est mon plaisir » (*Lettres de chachet*).

Socialmente, il regime assoluto si fonda sul *privilegio*, strumento del governo per contentare e controllare le forze avverse della nobiltà, rispondente del resto alla mentalità generale del tempo, incapace almeno per lungo tempo anche solo di pensare ad un'uguaglianza fondamentale di diritti, e tenacemente attaccata alla concezione di una società gerarchica, dove dalla nascita ciascuno ha ben tracciata davanti a sé la strada da compiere, il limite massimo che può raggiungere, i suoi doveri. Un piccolo gruppo di privilegiati, di eletti, che raccolgono a piene mani onori, ricchezze, potenza, ha davanti a sé una massa anonima di non privilegiati, che spesso vive in condizioni economiche durissime, costretta sempre a cedere il passo agli altri. I nobili godono di privilegi sociali ed economici, che si incarnano in istituti giuridici, la cui evoluzione è parallela a quella dell'assolutismo. *Privilegi sociali*: accesso esclusivo ad alcune cariche (soprattutto nella carriera militare); distinzioni onorifiche tanto appariscenti quanto vane (solo i nobili avevano la incredibile fortuna di assistere al « le lever du roi », e di porgergli acqua, asciugamano, biancheria intima!); diritto di lasciare il patrimonio al primogenito maschio, in modo che non possa mai esser diviso, e passi intatto da una generazione all'altra sì da conservare intatta la potenza della famiglia, a costo di sacrificare i cadetti, obbligandoli a scegliere fra il chiostro e la vita militare (maggiorascato, limitato dai principi illuminati del Settecento, abolito dalla Rivoluzione Francese, ripristinato dalla Restaurazione, definitivamente soppresso in tutti i codici moderni); diversità di pene (galera ai villani, relegazione ai nobili: e magari, in caso di condanna a morte di

un nobile, questi aveva la somma consolazione di vedere il palco del supplizio ornato di drappi neri e di torce da 6 libbre). *Privilegi economici*: esenzione dalle tasse. I nobili non svolgono alcuna funzione sociale (anche perché la mentalità del tempo considera incompatibile con la loro condizione il commercio e l'industria) ed è esente da ogni peso: il terzo stato assolve le più importanti funzioni sociali ed è gravato di tutti gli oneri fiscali.

In conclusione, « la società antica era tutta fondata sul privilegio: la monarchia era il privilegio di una famiglia, i nobili avevano i loro privilegi, le città i loro privilegi; l'autorità era un privilegio e un privilegio la libertà ».

13.3. Il principio fondamentale che è alla base del carattere cristiano della società e le sue applicazioni immediate

Un *principio fondamentale* ispira l'assolutismo per quanto riguarda l'influsso che la religione può avere nella società: deve regnare un perfetto parallelismo fra l'ordine politico-civile-temporale e quello spirituale-religioso-soprannaturale. L'affermazione, mai espressa distintamente ma implicitamente sempre presente nella struttura dell'*ancien régime*, non va intesa nel senso di una assoluta separazione fra le due sfere, che si ignorerebbero fra di loro, ma, all'opposto, nel senso di una strettissima collaborazione delle due società, che derivano dallo stesso principio e tendono ad un solo fine, il bene dell'uomo. Più concretamente, fra la società politica e quella ecclesiastica si attenua sensibilmente la differenza specifica che ne caratterizzava l'essenza, il fine, i mezzi propri: la società civile tende ad assumere alcuni tratti sacri propri della società religiosa, e questa a sua volta adotta « i mezzi legali, propri più dei reggimenti temporali dell'ecclesiastico, i quali mezzi, senza togliere la morale radice dei mali, li tengono per qualche tempo nel proprio alveo a tutta forza, acciocché non dirompano in una universale inondazione » (Rosmini). La stessa tendenza si può esprimere in un'altra forma: tutto ciò che è proibito o permesso nell'ordine religioso, deve essere proibito o permesso anche nell'ordine civile, tranne qualche rara eccezione. Se questa mentalità è diametralmente opposta a quella dei secoli XIX-XX, che vogliono completamente separate le sfere proprie delle due società, non è però scomparsa tuttora la tentazione di proiettare in una delle due società i metodi propri dell'altra, anche se oggi il fenomeno ha assunto un'unica direzione: la società civile non guarda più alla Chiesa come a suo modello, ma la Chiesa

è spinta ad adottare in larga misura le strutture e i metodi propri della società democratica.

Cerchiamo di cogliere le principali applicazioni di questo principio.

13.3.1. *Diritto divino dei re*

L'assolutismo, sorto essenzialmente per motivi storici contingenti, cercò presto una fondazione teorica. Sotto l'influsso del protestantesimo, allontanandosi dalle dottrine politiche medievali piuttosto favorevoli alla partecipazione del popolo alla vita politica, vari scrittori circondano il potere regio di una aureola sacra, trasferendo alla sovranità civile la consacrazione religiosa e le prerogative specialissime della suprema autorità della Chiesa. Il sovrano ha la sua autorità soltanto da Dio, immediatamente, attraverso un atto positivo analogo a quello che si verifica nella elezione del Papa. Si ha quindi un'investitura trascendente che comporta un diritto intangibile e dà alla persona del sovrano un carattere sacro.

La cerimonia della consacrazione regale con le unzioni e le invocazioni recitate sul re aveva questo significato: il sovrano acquistava un carattere superiore a quello umano e un'antichissima tradizione gli attribuiva il potere di guarire alcune malattie: numerosi malati accorrevano perciò in giorni fissi a corte, sicuri di essere risanati al tocco del re. Il fenomeno, frutto di un'illusione collettiva è stato studiato a lungo da un grande storico, Marc Bloch, in un libro famoso, *Les rois thaumaturges*. Si comprende perciò la frase di Bossuet: « Je ne sais quoi de divin s'attache au prince et inspire la crainte aux peuples ». Il re poteva illudersi di essere l'espressione adeguata della volontà divina. Del suo modo di agire, delle sue decisioni (e, in concreto, della spesa pubblica), doveva rendere conto solo a Dio: nessuna autorità terrena, fosse pure il Papa, a fortiori nessun parlamento e nessuna assemblea poteva intervenire. In ogni modo egli poteva sempre tener chiusi « nel suo petto regale » i motivi ultimi delle sue decisioni. I bilanci erano sempre segreti: la prassi mutò — non senza scandalo — solo alla vigilia della Rivoluzione Francese.

Ai sudditi non resta ovviamente che l'ubbidienza cieca. « Il rispetto, la fedeltà e l'ubbidienza che si deve al re non possono essere alterati da alcun pretesto. I sudditi non possono opporre alla violenza del sovrano che rimostranze rispettose, senza ammutinamenti e senza mormorazioni, e delle preghiere per la conversione del sovrano » (Bossuet).

E' esclusa in ogni caso la ribellione: non resta che pregare ed affidarsi alla Provvidenza che veglia in modo specialissimo sui principi.

Gli stessi sentimenti, di ubbidienza quasi illimitata e di condanna di ogni rivoluzione, sono inculcati da quasi tutti gli scrittori giurisdizionalisti, difensori cioè delle prerogative statali, dal Sarpi al suo discepolo Fulgenzio Micanzio, a Scipione de Ricci, da Hobbes a Grozio.

13.3.2. *L'unità politica si fonda sull'unità religiosa*

Se l'unità religiosa propria dell'Europa medievale, che aveva fatto di essa una « respublica christiana » è ormai crollata in seguito alla riforma protestante e la divisione religiosa è ormai divenuta definitiva con le paci di Augusta (1555) e di Westfalia (1648), tanto maggiore è l'impegno con cui si cerca di conservare l'unità religiosa nell'ambito di ciascun regno. Non si concepisce la possibilità di uno stato politicamente unito, religiosamente diviso, e si ritiene che l'unico vincolo che può efficacemente unire popolazioni che hanno abitudini un po' differenti e che soprattutto non sentono ancora profondamente la partecipazione ad un identico patrimonio spirituale, tuttora in formazione, sia la religione. Di qui il detto: « Un roi, une loi, une foi ».

Ovvia ed immediata conseguenza di questo principio: chi non segue la religione dominante, è privo dei diritti politici (esclusione da ogni incarico pubblico) ma anche dei diritti civili (libertà di domicilio, di transito, di professione, di proprietà, ecc.). Il principio vale sia per gli stati cattolici come per quelli protestanti: le applicazioni però variano. Così per es. in Francia dal 1598 al 1685, in Polonia, in alcuni stati tedeschi gli acattolici godevano di vari diritti civili. In Inghilterra e in Irlanda invece i cattolici fino al 1829 rimasero privi di ogni diritto politico e fortemente limitati nei loro diritti civili.

Rientra in questo contesto anche la speciale legislazione di cui erano oggetto gli Ebrei, che era, sì, in parte almeno, una conseguenza ovvia del principio ora esposto, dello stretto nesso fra unità politica e religiosa, ma si ispirava anche alla preoccupazione di impedire ogni pericolo vero o immaginario che poteva nascere dal contatto con gli Ebrei, al risentimento per il forte spirito di corpo degli Israeliti e per la loro durezza nell'esercitare il prestito ad interesse, ma, forse in misura prevalente, all'antisemitismo ormai radicato nella Chiesa per una lunga tradizione che risaliva al Crisostomo ed a S. Agostino, era stata rafforzata

nel Medio Evo da S. Bernardo, e raggiunse le sue espressioni definitive con Bossuet, e spingeva a vedere negli Ebrei i responsabili della crocifissione, condannati dal Signore ad una perpetua schiavitù, che la Chiesa doveva perciò trattare come giuridicamente inferiori ai cattolici. La legislazione antisemita si sviluppò attraverso tre fasi essenziali, il tardo impero, il Duecento, la controriforma e culminò nelle Bolle di Paolo IV, Pio V, Clemente VIII, dette dagli Israeliti « Bolle infami ».

Paolo IV nella « *Cum nimis absurdum* », del 1555 dichiara: « E' troppo assurdo e sconveniente che gli Ebrei, che per la loro colpa sono stati condannati da Dio alla perpetua schiavitù, possano, con la scusa di essere protetti dall'amore cristiano e tollerati dalla loro coabitazione in mezzo a noi, mostrare tale ingratitudine verso i cristiani da oltraggiarli per la loro misericordia e pretendano di dominarli invece di prestar loro la dovuta sottomissione... Considerando che la Chiesa romana tollera gli Ebrei a testimonianza della veracità della fede cristiana... e che perciò è bene che, finché essi persistono nei loro errori, dagli effetti delle loro opere riconoscano che essi sono stati ridotti in servitù, mentre i cristiani sono stati liberati da Cristo, e che perciò sarebbe del tutto ingiusto che i figli della libera servano ai figli dell'ancella... » (segue la parte dispositiva). Non molto dissimili nel tono e nel contenuto i documenti di Pio V e di Clemente VIII: « La stirpe ebraica, un tempo eletta da Dio in modo esclusivo... divenne poi perfida e ingrata... la pietà cristiana tollerò che essa abitasse presso di lei, perché i fedeli, avendo sotto gli occhi le loro condizioni, potessero ricordarsi spesso della Passione del Signore... Ma la loro empietà... » (*Hebraeorum gens*, 1569). « La cieca e ostinata perfidia degli Ebrei... non cessa di commettere ogni giorno eccessi... a danno di quei cristiani, che li sopportano a testimonianza della vera fede e a memoria della Passione del Signore » (*Caeca et obdurata*, 1593).

La condizione degli Ebrei, non troppo diversa in tutti gli stati europei, si cristallizzò ora in modo definitivo fino alla Rivoluzione francese: in poche parole, essi furono protetti da ogni attentato alla vita, ma ridotti realmente alla condizione giuridica di paria.

Gli Ebrei dovevano portare il segno sull'abito; dovevano abitare in una parte separata della città, il *ghetto* (imposto da Paolo IV con la bolla sopra citata del 1555: la disposizione venne rapidamente attuata in tutti gli stati), ritirandosi prima di notte e non uscendo prima dell'alba. Al tramonto le porte del ghetto erano chiuse da un custode cristiano, che gli Ebrei erano

obbligati a pagare. Essi non potevano muoversi liberamente neppure nel territorio dello stato in cui dimoravano, ma avevano bisogno volta per volta del permesso del S. Uffizio. Agli Ebrei era preclusa ogni proprietà immobiliare, e delle loro stesse abitazioni avevano solo l'usufrutto, sia pure trasferibile di padre in figlio (lo *jus gazzagà*). Era loro proibito l'accesso alle scuole cristiane, e quindi, in pratica, la laurea, sia in diritto che in medicina: di fatto si tollerava che frequentassero i corsi universitari in medicina, e, senza mai avere il titolo di dottore, di cui erano giuridicamente incapaci, conseguissero l'abilitazione all'esercizio della medicina: tuttavia essi potevano svolgere la loro attività solo a vantaggio dei loro correligionari, ed era severamente proibito ai cristiani di ricorrere a medici ebrei (parallelamente i barbieri cristiani non potevano servire clienti ebrei!). In pratica, gli stessi Sommi Pontefici si valsero in caso di necessità delle cure di famosi medici ebrei. Ovviamente agli Israeliti erano sbarrate quasi tutte le altre professioni, e non restava loro che il piccolo commercio, il prestito in scala più o meno grande, la rivendita di stracci vecchi: « sola arte strazzariae seu cenciariae, ut vulgo dicitur, contenti », secondo le due espressioni di Paolo IV nella *Cum nimis absurdum*. Vari oneri finanziari erano poi addossati alle comunità ebraiche, sottoposte inoltre, specialmente a Roma, ad avvilenti manifestazioni di ossequio, soprattutto per rendere più allegre le feste, specie il carnevale. Talora, per essere esonerati da queste umilianti prestazioni, le comunità israelitiche chiedevano ed ottenevano di pagare una certa somma, che si trasformava presto in un nuovo tradizionale tributo. Non basta: gli ebrei non potevano avere dipendenti cristiani, ed era loro proibito di servire in famiglie cristiane.

Più singolare ancora era la disposizione, rimasta in vigore a lungo nonostante gli interventi contrari di vari Pontefici, di confiscare i beni degli Ebrei che divenissero cattolici: proprio quello che ci voleva per incoraggiare la loro conversione! Eppure ci si preoccupava sinceramente di questa, e in vari paesi gli ebrei erano obbligati ad assistere una ventina di volte l'anno a delle prediche fatte a questo scopo. E' facile immaginare quanto scarsa fosse la loro efficacia, tanto più che gli ascoltatori dovevano compiere insieme un tratto di strada, dalla sinagoga alla Chiesa prescelta, ed erano facilmente bersaglio dei lazzi del popolino. A Roma l'uso della predica per gli Ebrei cessò solo nel 1847.

Per completare il quadro, dobbiamo ricordare la legislazione eccezionalmente favorevole agli Israeliti, introdotta da Ferdinando I a Livorno (la *Livornina*), e sottolineare che, tutto sommato,

a Roma gli Ebrei incontravano condizioni meno dure che altrove: il sistema era identico, ma veniva applicato con maggior elasticità ed umanità.

13.3.3. *La religione cattolica è religione di Stato e il re ne diviene il difensore*

Lo Stato assoluto riconosce ufficialmente la religione cattolica come la sola vera, e la Chiesa come una società sovrana, i cui interessi sono strettamente connessi con quelli dello Stato.

Di conseguenza, il re considera suo stretto dovere *difendere e promuovere la religione*: Stato e Chiesa non tendono a fini diversi, ma ad un solo fine, il bene ultimo dell'uomo. Di qui:

— il sovrano cerca di creare e mantenere le strutture che rendono più facili ai sudditi l'osservanza dei loro doveri religiosi, anzi li stimola in vari modi al loro adempimento, divenuto presupposto necessario per il riconoscimento di alcuni diritti;

— il sovrano difende la religione, impedendo il proselitismo eretico, vietando la diffusione di libri contrari alla religione. Questa mentalità appare in modo nettissimo in un editto di Ferdinando IV re di Napoli del 1765: « Siccome tra' principali doveri di un ottimo principe relativi ai suoi sudditi si annovera quello di invigilare e procurare la salvezza e felicità de' medesimi, così tra' principali doveri relativi a Dio dispensatore di ogni bene si deve considerare quello di conservare illesa ne' propri domini la religione, e in conseguenza ne segue l'obbligo di doversi impedire tutto ciò che possa in qualunque modo attaccarla » (segue la proibizione del *Dictionnaire de philosophie* edito a Lione nel 1764, di spirito illuministico). E' difficile e forse ozioso chiedere sino a che punto queste dichiarazioni fossero sincere, o rispondessero alla preoccupazione di servirsi della religione per tutelare il trono: schematizzando, si potrebbe forse dire che i due aspetti hanno sempre coesistito, ma che il secondo ha finito per prevalere nel secolo XVIII. Più importante è ricordare che il proselitismo era sempre proibito con pene più o meno gravi secondo gli stati, in Francia con la pena di morte, nel granducato di Toscana con i « pubblici lavori a tempo o a vita secondo le circostanze »;

— i delitti contro la religione sono considerati non solo come lesivi del sentimento religioso di una larga parte dei cittadini, come un fenomeno sociale di una certa entità che deve essere tutelato dalla legge la quale prescinde dal valore oggettivo di questo senti-

mento e si interessa solo del mantenimento dell'ordine e della tutela dei diritti individuali e sociali (mentalità che ispira la legislazione degli stati moderni). I delitti contro la religione sono invece sentiti come un'offesa al patrimonio spirituale della nazione, come un delitto di lesa maestà, e, nello stesso tempo, come una ingiuria al Signore il cui onore lo Stato ha il dovere di difendere (e sono perciò colpiti nel modo più severo).

Per esempio la bestemmia era punita con pene gravissime, che andavano da una multa alla flagellazione, al rogo. Nella restaurazione, che si può considerare l'ultimo periodo, il tramonto, dell'assolutismo, destinato in breve a scomparire, troviamo in vari codici penali la pena dell'ergastolo o addirittura la condanna a morte per « chi profana le specie consacrate, in cui è la presenza reale della divinità » (si noti l'esplicita professione di fede di questo articolo del codice penale toscano del 1853).

D'altra parte non va dimenticato, affrontando questo tema, che non solo il diritto divino dei re, ma il principio secondo cui l'unità politica si fonda sull'unità religiosa (o, in altre parole, la discriminazione introdotta fra la religione di Stato e le altre confessioni, con tutte le conseguenze descritte) costituiscono precisi capisaldi non solo degli Stati cattolici, ma anche di quelli protestanti. Religione di Stato e confessionismo non si devono mai identificare con una protezione accordata solo e sempre alla religione cattolica: la situazione era identica a Londra come a Madrid, nel senso che i protestanti subivano nella capitale spagnola lo stesso trattamento riservato ai cattolici nella metropoli inglese.

Come abbiamo tante volte ricordato, questa situazione rimase sostanzialmente immutata fino alla seconda metà del Settecento: con una larga approssimazione, prescindendo da singoli passi di alcuni sovrani (come la patente di tolleranza dell'imperatore Giuseppe II del 1781), si può affermare che essa durò sino alla Rivoluzione Francese, che costituisce un vero spartiacque fra due epoche.

13.4. Altre applicazioni dello stesso principio

13.4.1. *Le leggi civili sono in armonia con quelle canoniche*

Lo Stato cioè non solo si ispira nella sua legislazione alla dottrina cattolica, ma riconosce le leggi della Chiesa, dà ad esse la sua sanzione e l'appoggio del braccio secolare per imporne

coattivamente l'esecuzione; spesso anzi lo Stato fa sua la norma canonica, promulga una legge civile del tutto analoga a quella ecclesiastica. Il principio ha un'applicazione assai vasta. Basterà addurre alcuni esempi.

Alcune leggi mirano a facilitare, o meglio ad imporre, la osservanza dei precetti ecclesiastici, soprattutto delle feste, dell'astinenza e del digiuno: è punita l'inosservanza di questi precetti, si vieta di tenere aperti negozi e botteghe, di divertirsi in pubblico durante le funzioni sacre, si punisce chi non osserva la dovuta riverenza in chiesa.

Due casi particolari meritano la nostra attenzione, il matrimonio e la censura preventiva sulla stampa. Nonostante qualche tendenza contraria, che appare qua e là e si rafforza nel Settecento, è riconosciuta l'esclusiva competenza della Chiesa sul matrimonio, che resta regolato dalla legislazione tridentina di cui si è fatto cenno nella lezione precedente. Il matrimonio civile sino alla seconda metà del Settecento non esiste: è la Chiesa a fissare le condizioni del vincolo matrimoniale, a regolarne la forma, a giudicare della sua validità. Contratto matrimoniale e sacramento sono considerati dalla Chiesa, ma anche dalla società del tempo, come una cosa sola.

Per quanto riguarda la censura, schematizzando e prescindendo dalle situazioni locali e dall'inevitabile evoluzione, che si accentua nel Settecento, possiamo dire che ogni autore era soggetto ad una duplice censura, ecclesiastica e civile, e che i libri potevano uscire solo con un duplice *imprimatur*. Studiosi recenti, come A. Rotondò in un documentatissimo saggio uscito nella *Storia d'Italia* di Einaudi, hanno sottolineato il rigore della censura ecclesiastica, soprattutto in Italia, dove si tentava di creare una specie di cordone sanitario che tenesse lontano ogni infiltrazione eretica. I libri proibiti finivano per arrivare lo stesso, nascosti magari nelle balle di panno dei mercanti fiamminghi. E alla metà del Settecento, spiriti moderati come il Muratori, si domandavano se valesse la pena di continuare questa battaglia, che rischiava di frenare il progresso (la cultura italiana restava spesso chiusa in se stessa, priva del contatto stimolante con quella delle altre nazioni, anche nel campo scientifico), e a lungo andare poteva diventare controproducente.

13.4.2. *Uso della coercizione da parte dell'autorità ecclesiastica*

La tendenza sopra accennata, ad applicare alla società religiosa i mezzi tipici della società civile, appare evidente nella

possibilità data agli inquisitori, vescovi, superiori religiosi, di ricorrere alla forza per punire i colpevoli. Non contenta di poter ricorrere agevolmente al braccio secolare, che in molti concordati si è obbligato esplicitamente a prestare il suo aiuto, la Chiesa afferma e pratica una sua potestà coattiva: l'Inquisizione, le curie vescovili (che hanno larghi poteri a tutela della pubblica moralità), hanno il loro corpo di polizia, come i monasteri (femminili) e i conventi (maschili) hanno le loro prigioni, che vediamo più volte in funzione. Applicando poi con tutta la coerenza il principio fondamentale sopra ricordato, dello stretto parallelismo fra l'ordine religioso e quello temporale, Pio V nel 1566 vieta ai medici sotto pena di infamia perpetua, di espulsione dall'ordine dei medici, e di multa proporzionata, di visitare più di tre volte un ammalato, se questi non prova con un documento scritto di essersi già confessato. Chi non vuole il medico spirituale, non ha diritto al medico corporale! All'atto della laurea, il medico deve giurare di osservare questa norma. La legge, confermata e aggravata nel Sinodo romano del 1725, sollevò tutta una casistica, in cui vari autori, come il futuro Benedetto XIV, cercavano di conciliare ubbidienza e buon senso. Val la pena di ricordare che ancora alla metà dell'Ottocento, il card. Corsi arcivescovo di Pisa tentava di imporre la sua applicazione!

Ad essa si ispiravano del resto i regolamenti di molti ospedali: l'ammalato doveva confessarsi appena ricoverato, prima di ricevere qualsiasi cura. Anche se l'applicazione di questa legge probabilmente sarà stata scarsa, essa resta quanto mai significativa di tutta una mentalità, eroica ed assurda nello stesso tempo.

13.4.3. *Organizzazione cristiana del lavoro*

Ogni lavoratore (con l'unica eccezione dei salariati, abbandonati a se stessi), doveva far parte della corporazione o università corrispondente alla sua professione, che aveva una finalità economica (impedire la libera concorrenza, controllando prezzi, salari, prodotti) e religioso-cultuale-caritativo (partecipazione a celebrazioni religiose comunitarie, in proprie chiese, che talora hanno conservato ancor oggi l'antico nome, come a Roma la chiesa di S. Giuseppe de' Falegnami; controllo morale sui soci ecc.). Quasi sempre si affiancava all'« università » una confraternita, distinta ma parallela, con fini esclusivamente religiosi (suffragi dei soci defunti, feste patronali, celebrazioni comunitarie, assistenza ai malati, indulgenze...). Soppresse con la Rivoluzione Francese le corporazioni (che avevano finito per costituire una casta chiusa, accessibile solo a date famiglie, ed avevano frenato o bloccato in vari casi il progresso economico), restarono in vita le confraternite, ma con un'attività ridotta e stentata, finché sotto i colpi della laicizzazione o furono soppresse o cambiarono fine. Bisogna d'altra parte ricordare che accanto alle confraternite professionali ne esistevano altre, a scopi cultuali, assistenziali, educativi. La struttura della società e la vita cristiana dell'*ancien régime* resterebbe incomprensibile a chi non tenesse conto dell'attività, dell'influsso, delle liti di queste confraternite.

13.4.4. *Monopolio ecclesiastico dell'istruzione e della carità*

Lo Stato si disinteressa largamente di questi due campi (a parte alcune iniziative a favore dei poveri, per altro non riuscite per i criteri coattivi che le ispiravano). La scuola resta dunque praticamente in mano agli ecclesiastici, e in particolare ai religiosi: accanto ai collegi dei gesuiti, gratuiti ma aperti prevalentemente ai nobili, si distinguono gli Scolopi, i Fratelli delle Scuole Cristiane, detti Ignorantelli, perché volutamente non si occupano dell'istruzione superiore, consacrandosi a quella elementare, e non insegnano il latino), e, per le ragazze del popolo, varie fondazioni (Maestre Pie Venerini, Maestre Pie Filippini ecc.), che, senza avere un vero e proprio carattere « religioso » (cioè senza essere ufficialmente riconosciute dalla Chiesa come tali), pronunziavano voti privati e si dedicavano alla gioventù femminile. Anche gli ospedali erano per lo più gestiti da ecclesiastici: e non è senza significato il vocabolo con cui la lingua francese designava un tempo queste istituzioni. Ospedale = Hôtel Dieu!

13.5. Le immunità e la problematica relativa

La Chiesa gode di numerose immunità, cioè di esenzioni dal diritto comune, che riguardano le cose, i luoghi, le persone sacre. Una classifica ben nota distingue le immunità in reali, personali e locali.

13.5.1. *Le immunità reali*

I beni ecclesiastici sono esenti da tasse, e resi inalienabili per eliminare ogni pericolo di diminuzione, e per fronteggiare

così a sufficienza i vasti compiti sociali riservati alla Chiesa. Il complesso di beni immobili è designato col nome di manomorta.

13.5.2. *Le immunità locali*

Si riducono in sostanza al diritto d'asilo, proprio delle chiese e degli edifici annessi: ricordiamo i casi occorsi a due noti personaggi dei Promessi Sposi, a Fra Cristoforo, che prima di divenir cappuccino sfugge in un convento alla polizia che lo cerca in seguito ad un omicidio; e a Lorenzo Tramaglino, invitato a nascondersi ugualmente in un convento per sottrarsi alla polizia milanese.

13.5.3. *Le immunità personali*

Accanto all'esenzione dal servizio militare, comprendevano soprattutto l'esenzione degli ecclesiastici dalla giurisdizione dei tribunali ordinari, e il diritto di essere giudicati dal tribunale ecclesiastico: ecco, in poche parole, il foro ecclesiastico.

L'esistenza di due diverse giurisdizioni nello stesso territorio creava facilmente degli inconvenienti, per la difficoltà di determinare chiaramente la competenza dei due fori. Si aggiungeva la frequente mancanza nei tribunali ecclesiastici di persone competenti, e l'incongruenza che degli ecclesiastici fossero quasi del tutto assorbiti in occupazioni poco confacenti con il loro ministero. Varie convenzioni avevano cercato di chiarire bene i limiti delle rispettive giurisdizioni, ma lo Stato continuava a vedere malvolentieri il foro ecclesiastico.

Le immunità creavano un problema pressoché insolubile. Lo Stato moderno non poteva ammettere l'esistenza nel suo territorio di un'altra autorità, che rivendicava la piena giurisdizione su un settore non esclusivamente religioso, pertinente cioè all'intimo delle coscienze, ma con larghi riflessi e interferenze sull'ordine sociale. Si poteva al più *accordare* alla Chiesa l'esercizio di una giurisdizione in affari temporali, considerando le immunità una pura concessione dello Stato revocabile con atto unilaterale, non riconoscerle un diritto nativo e proprio che si estendesse a tanto. Fare altrimenti avrebbe significato per lo Stato moderno rinunziare alla propria missione, abdicare alla propria sovranità, in una parola: suicidarsi. Man mano che la coscienza statale si chiarisce e si afferma, dal Seicento in poi, e specialmente nel Settecento, l'opposizione alle immunità ed alla giurisdizione esercitata dalla Chiesa con mezzi propri a tutela

del suo ordinamento giuridico si fa più forte, sino a divenire irreducibile. Prima o poi i privilegi dovevano finire. Non bisogna però dimenticare che lo Stato moderno era spinto alla lotta non solo dalla coscienza della propria autorità in settori prima di allora riconosciuti di competenza della Chiesa, ma anche, e forse soprattutto, dalla tendenza, comune a tutti gli Stati assoluti, di non riconoscere altra autorità nel proprio territorio, fosse pure nel settore puramente religioso, e di sottoporre tutta la attività della Chiesa al controllo dell'autorità civile, per arrivare prima o poi alla formazione di una Chiesa nazionale, cioè statale.

La Chiesa a sua volta considerava queste strutture come condizioni necessarie per il proficuo adempimento della sua missione, alle quali non si poteva rinunziare senza tradire la propria missione. E si creò a difesa del sistema tutta una complessa dottrina sull'origine delle immunità, che alcuni ritenevano addirittura di diritto divino, e che i più moderati consideravano fondate sulla natura stessa della Chiesa, che ha diritto a tutti i mezzi convenienti per il conseguimento del suo fine, senza considerare sufficientemente in che larga misura i privilegi di cui godevano gli ecclesiastici fossero il frutto di una situazione storica contingente. La curia romana ed i vescovi consumarono così una buona parte delle loro energie nella difesa di strutture che andavano diventando sempre più anacronistiche, ed erano in molti casi controproducenti.

Ricordiamo solo un episodio fra questi: il clamoroso conflitto fra Paolo V e la Repubblica di Venezia, che si era rifiutata di consegnare al foro ecclesiastico due sacerdoti arrestati per delitti comuni. Paolo V nell'aprile 1606 lanciò l'interdetto: la Repubblica accettò la sfida e ordinò ai sacerdoti di non seguire le direttive di Roma. L'opinione pubblica europea salutò con entusiasmo Venezia come il campione del moderno Stato laico, che non riconosceva più le immunità e il loro fondamento teorico. Il servita Paolo Sarpi a voce e per scritto incoraggiò lo Stato veneto a difendere il suo buon diritto, la controversia assunse proporzioni internazionali e finì solo con la mediazione di Enrico V re di Francia. Il Papa ritirò l'interdetto; la Repubblica consegnò i due sacerdoti non al Papa ma alla Francia (1607). La vittoria sostanziale fu però di Venezia, che non abrogò le sue disposizioni, non sconfessò i suoi princìpi, non si umiliò affatto davanti al Papa. Il prestigio del pontificato riceveva così dalla tenace difesa del foro ecclesiastico un colpo piuttosto grave.

La S. Sede e la gerarchia del Sei e Settecento hanno ripetuto sostanzialmente lo stesso errore commesso dai Pontefici del tardo

Medio Evo, che vollero ad ogni costo difendere la loro supremazia sull'Europa, anziché adattarsi alla nuova situazione, alla nascita di stati nazionali gelosi della loro sovranità. La Chiesa si irrigidì ora nella difesa del privilegio del foro, del diritto di asilo, della manomorta, largamente superati. Era d'altra parte ben difficile distinguere due elementi diversi: la difesa di strutture storiche contingenti, e la difesa della indipendenza della missione della Chiesa, e, inoltre, si poteva a ragione pensare che le immunità fossero solo un falso obiettivo, che nascondesse il vero fine dello Stato: la laicizzazione della società e la subordinazione della Chiesa al potere civile. Cedere su un punto, poteva mettere in forse il risultato finale della lotta.

Si può comprendere questa mentalità, ma si deve subito aggiungere che i risultati della tattica sembrano piuttosto negativi. I privilegi non furono salvati, si approfondì il solco fra Chiesa e Stato, fra Chiesa e mondo moderno in genere, e la tutela di strutture peculiari al clero sembrò giustificare la affermazione che ogni ideologia tende a strumentalizzarsi a vantaggio di quanti si sono ad essa consacrati: « Il sacerdozio, segregato dal popolo, ... degenera(va) in un patriziato, in una peculiare società, voglio dire diviso dalla società intera, con interessi proprii, con sue proprie leggi e costumi » (Rosmini).

N. B. - Per la bibliografia, rinviamo alla fine della lezione seguente.

SOMMARIO DEL CAPITOLO 14

	Pag.
14. LA CHIESA NELL'ETA' DELL'ASSOLUTISMO (II)	283
14.1. Il giurisdizionalismo: principio fondamentale ed applicazioni	283
14.2. Altri interventi statali	288
14.3. Una chiesa appesantita da infiltrazioni mondane	290
Bibliografia di approfondimento	297

CAPITOLO 14

LA CHIESA NELL'ETA' DELL'ASSOLUTISMO

14.1. Il giurisdizionalismo: principio fondamentale ed applicazioni

Abbiamo visto nella lezione precedente il largo appoggio che lo Stato assoluto dava alla Chiesa, sanzionando le sue decisioni, mettendo a sua disposizione, ogni volta che ne era richiesto, la sua polizia (il braccio secolare). Naturalmente, questo aiuto era pagato a caro prezzo: l'intervento del braccio secolare era effettivamente accompagnato da un pesante e minuzioso controllo dello Stato su quasi tutta l'attività della Chiesa. I due elementi del sistema, anche se fra loro in antitesi, si svilupparono in modo parallelo nello stesso tempo. Si potrebbe al più dire, con una certa approssimazione, che il primo elemento, l'aiuto dello Stato, prevalse per tutto il Seicento, mentre nel Settecento fu il secondo elemento, la subordinazione della Chiesa allo Stato, ad assumere un ruolo preponderante.

Le teorie che attribuiscono allo Stato ampie prerogative nelle materie ecclesiastiche, si svilupparono gradualmente dopo lo scisma d'Occidente e la Prammatica sanzione di Bourges (1438), dalla fine del Medio Evo a tutto il Settecento per opera di numerosi autori (Pierre Pithou e Pierre De Marca in Francia, Bernard van Espen a Lovanio, von Hontheim detto Febronio in Germania, Sarpi e Giannone in Italia, Antonio Pereira in Portogallo...). Ma il giurisdizionalismo trovò l'espressione sempre più sistematica e coerente nell'opera *Institutiones iurisprudentiae ecclesiasticae*, edita a Vienna nel 1765 dal giurista Ritter von Riegger, e imposta in tutti i seminari come testo ufficiale. Il Riegger formula un sistema, espone un ideale, che gli statisti dell'epoca fanno proprio e cercano di applicare, nella misura in cui lo permettono i tempi,

le circostanze, le condizioni dei singoli regni. I princìpi del Riegger sono quindi in fondo un'astrazione, eppure è più utile, didatticamente parlando, ritenere ben chiari i suoi princìpi ideali che le applicazioni più o meno coerenti raggiunte qua e là. La applicazione integrale del sistema venne tentata in Austria da Giuseppe II (1765-1790), che per il suo carattere teorico, unilaterale, ostinato, incontrò un'opposizione piuttosto forte, seppur mista ad una universale ammirazione per la sua energia e per le sue realizzazioni in molti campi. Altrove si procedette con maggior aderenza alla realtà, senza rinunziare per altro alle pretese dello Stato: tipico in questo senso fu l'atteggiamento di Pietro Leopoldo, fratello di Giuseppe II, Granduca di Toscana dal 1765 al 1790, poi successore di Giuseppe sul trono imperiale dal 1790 al 1792.

Per il giurisdizionalismo, lo Stato assoluto sopporta con estrema difficoltà l'esistenza nel proprio territorio di una società che si presenta come sovrana, indipendente, con una giurisdizione sua propria, non derivata dall'autorità civile. A questa posizione i sovrani assoluti sono spinti da tre fattori, sulla cui effettiva esistenza e sul cui reale influsso è tuttora aperta la discussione fra gli storici: la gelosa tutela dei poteri dello Stato, propenso ad estendere il suo controllo su tutta la vita dei sudditi, fin nelle coscienze, sospettoso di ogni altra autorità, soprattutto se sopranazionale, spesso ostile al cattolicesimo e comunque desideroso di fondare una Chiesa nazionale; la preoccupazione di risolvere alcuni problemi economici a spese dell'asse ecclesiastico; la persuasione di una vera missione religiosa destinata ad eliminare abusi fin troppo reali, ai quali vescovi e pontefici si opponevano assai debolmente. A questa idea i principi erano incoraggiati anche da qualche scrittore ecclesiastico, come Ludovico Antonio Muratori (*Della pubblica felicità, oggetto dei buoni principi*, Lucca 1749), che vedevano nell'intervento statale il solo mezzo efficace per un rinnovamento religioso. I giurisdizionalisti comunque si guardano bene dal negare a parole la libertà della Chiesa, ma la limitano a quanto riguarda l'intimo della coscienza, escludendo quanto può avere un effetto nell'ordine esterno anche se riguarda il dogma, il culto, la disciplina ecclesiastica. E' chiaro che, data la natura della Chiesa, composta di uomini e ad essi indirizzata, la stragrande maggioranza degli interventi ecclesiastici rientra in questa ultima categoria, e la Chiesa resta perciò di fatto paralizzata. Una delle più chiare sintesi di questi ambigui indirizzi del giurisdizionalismo è stata fatta dal ministro di Giuseppe

II, Kaunitz, nella lettera da Vienna al nunzio apostolico Giuseppe Garampi, del 12 dicembre 1781. La lettera, redatta per espresso mandato di Giuseppe II, venne poi largamente diffusa in tutta l'Austria, come norma ufficiale per la burocrazia asburgica. Al nunzio che si era lamentato delle ingerenze imperiali nelle questioni ecclesiastiche, il Kaunitz replicava: « L'abrogazione di abusi che non toccano i princìpi della fede o l'intimo della coscienza e dell'anima umana, non può dipendere solo dalla Sede Romana, perché essa non ha alcuna autorità nello Stato al di fuori di questi due campi (...). Quanto si riferisce alla disciplina esterna del clero e degli ordini religiosi è di esclusiva competenza dello Stato (...). Pertanto Sua Maestà Cesarea è obbligata per adempiere alla sua alta missione a procedere come ha fatto in passato in tutto ciò che non riguarda il dogma e le questioni concernenti l'intimo della coscienza (...). Sotto la giurisdizione sovrana cade tutto ciò che nella Chiesa non deriva da un'istituzione divina, ma è stato ideato e voluto dagli uomini e deve la sua esistenza solo alla concessione ed approvazione del potere sovrano ». Spetta dunque allo Stato regolare l'amministrazione dei beni ecclesiastici, la nomina dei vescovi e dei parroci, la disciplina del clero e dei fedeli, e perfino il culto. In poche parole, la Chiesa è ridotta dentro la sacrestia, anzi nemmeno lì è interamente libera (*jura maiestatis circa sacra*). Questa mentalità, almeno nelle nazioni latine, passerà in eredità dallo Stato assoluto a quello liberale, che non riuscirà mai a spogliarsi del tutto delle vestigia del giurisdizionalismo.

I diritti che lo Stato si attribuiva nei confronti della Chiesa, considerati fra le più importanti prerogative dello Stato (*ossibus diadematis inhaerent*), si possono classificare in questo modo.

Con lo *jus advocationis et protectionis*, lo Stato si fa garante della Chiesa, della purezza della fede contro ogni tentativo di apostasia, eresia, scisma. Il principe è perciò detto *custos et vindex canonum*.

Lo *jus reformandi* dava al principe la facoltà di introdurre le riforme ritenute necessarie per eliminare abusi e per rendere più efficace l'azione degli organi ecclesiastici. Unico giudice competente dell'opportunità di queste riforme, era naturalmente lo Stato, non la Chiesa.

Altri diritti tendono a difendere lo Stato dal potenziale pericolo che la Chiesa costituisce nei suoi confronti.

Al principe compete un generico *jus inspiciendi* o *jus supremae inspectionis* sulle attività ecclesiastiche. Egli pertanto può

limitare la libertà di relazioni fra gli enti ecclesiastici locali e la Santa Sede, sorvegliare concili e missioni, istituire nuovi enti ecclesiastici, secolari o regolari, sopprimere enti non ritenuti necessari, sorvegliare l'emissione di voti religiosi, controllare l'insegnamento nelle scuole laiche e in quelle religiose, rivedere l'amministrazione patrimoniale ecclesiastica... Così, ad esempio, negli stati assoluti, per entrare in un ordine religioso maschile o femminile, era necessario dirigere apposita domanda all'autorità civile (prefetto, Ministro del Culto, Regio Diritto...), che, dopo aver preso le necessarie informazioni, avrebbe rilasciato il nulla osta.

Lo *jus nominandi* attribuisce al sovrano la nomina dei vescovi, degli abati, dei funzionari ecclesiastici.

In Francia, ad esempio, il concordato concluso nel 1516 fra Leone X e Francesco I dava al re di Francia il diritto di nominare tutti i vescovi, oltre novanta, tutti gli abati, oltre cinquecento, e tutti i priori del regno di Francia. La concessione venne rinnovata nel nuovo concordato stipulato con Napoleone nel 1801: in sostanza, dal 1516 al 1905, dal concordato di Leone X alla legge di separazione fra Chiesa e Stato, tutti i vescovi francesi vennero nominati dallo Stato, non dalla Chiesa. Il Sommo Pontefice si limitava a dare l'istituzione canonica ai candidati già prescelti.

Con lo *jus exclusivae* il sovrano può escludere da un determinato ufficio una persona non gradita. L'applicazione più clamorosa avveniva nei conclavi, con il veto per l'elezione di un cardinale non accetto a una data potenza. Il « veto » poteva essere esercitato una sola volta in un conclave, prima dell'elezione. Esso venne effettivamente avanzato due volte nel Seicento, tre nel Settecento, due nell'Ottocento, e ancora una volta, nel conclave del 1903, contro il card. Rampolla, da parte dell'Austria, che riteneva l'ex segretario di Stato di Leone XIII troppo simpatizzante per la Francia. Pio X nel gennaio 1904 proibì sotto pena di scomunica *latae sententiae* (da incorrersi cioè *ipso facto*, senza speciali interventi dell'autorità ecclesiastica) ogni tentativo di una autorità laica di ingerirsi nell'elezione del papa: norma confermata anche nella recente costituzione di Paolo VI sull'elezione del papa.

Del resto, il veto era l'arma estrema, adoperata solo all'ultimo momento: il solo timore che qualche cardinale fosse poco accetto alla Francia, alla Spagna, all'Austria, era sufficiente per

indurre gli elettori a negare i loro voti a qualche collega, anche se per altri aspetti capacissimo.

Lo *jus placeti*, e l'*exequatur*, sottomettevano al nulla osta civile gli atti ecclesiastici, rispettivamente di Roma e delle curie locali, per avere la sicurezza che essi non contenessero nulla contro l'autorità dello Stato. La prassi era obbligatoria anche per le definizioni dogmatiche, per le dispense romane, per la giurisdizione per le confessioni, l'invito di predicatori stranieri, gli orari delle funzioni, le concessioni di onorificenze o distinzioni (fosse pure l'autorizzazione ai canonici di portare calze violacee...) per quasi tutto insomma, sicché resta assai più facile ed è molto significativo elencare i pochi casi eccettuati: portare la parrucca da parte di un ecclesiastico, dire messe votive, mangiare carne nei giorni proibiti... L'*exequatur* e il *placet* restarono sempre le armi fondamentali del giurisdizionalismo, proprio per il loro carattere elastico, estensibile a piacere. I governi non vi rinunziarono mai, e Roma fu costretta a tollerare il fatto, ma si preoccupò ad ogni costo di evitare quanto potesse apparire acquiescenza pacifica ad un abuso. Si cedeva alla violenza, ma nell'atto stesso di cedere si protestava per salvare il principio.

Lo *jus circa temporalia officii* permette allo Stato di confiscare i redditi di uffici rivestiti da persone non idonee al loro compito, o, più spesso, poco fedeli alla monarchia. E così, se, ad esempio, un parroco posto nell'alternativa di ubbidire al Papa o allo Stato, come avvenne nell'episodio dell'interdetto di Venezia, sceglie la prima soluzione, la fedeltà al Papa gli può costare la perdita di quanto gli è necessario per vivere.

Il diritto di appello (*jus appellationis, appel comme d'abus*), permette invece al sacerdote o al semplice fedele di ricorrere allo Stato contro i decreti dell'autorità ecclesiastica. Se un vescovo destituisce un sacerdote moralmente corrotto o ribelle, se un parroco nega l'assoluzione a qualche fedele, c'è sempre la possibilità di ricorso allo Stato per fare revocare la disposizione.

Lo *jus dominii eminentis* permette allo Stato di imporre tasse sui beni ecclesiastici e di amministrarli, durante la vacanza del titolare.

Lo *jus patronatus*, che poteva spettare non solo allo Stato ma anche a qualche famiglia privata, permette loro di nominare gli abati, i rettori delle chiese e delle case religiose soggette al patronato.

14.2. Altri interventi statali

a) Un altro mezzo per asservire la Chiesa erano le *commende*, per cui i redditi di una chiesa o di un monastero erano concessi a un individuo, ecclesiastico o laico, che prendeva il titolo di abate commendatario. Questi affidava l'amministrazione e il governo diretto dell'abbazia o della chiesa a un suo rappresentante, priore o altri, lasciandogli una autonomia più o meno larga. Le rendite restavano divise in due parti: la maggiore spettava al commendatario, che in pratica non faceva nulla e intascava quasi tutto, la minore doveva servire al sostentamento del priore, dei monaci, dell'abbazia o della chiesa. Conseguenza logica del sistema, era la miseria in cui erano ridotti monasteri anche ricchissimi, e la scarsa autorità del priore, cioè in pratica la decadenza spirituale dell'abbazia. La diffusione delle commende è connessa con il maggiorascato, di cui abbiamo già parlato: esse offrivano un facile mezzo per offrire una comoda sistemazione dei cadetti e degli illegittimi. Pare che Mazzarino ne avesse 22! Il figlio del principe Conti nel 1642 venne nominato a tredici anni abate commendatizio di Cluny: tragica rovina dell'abbazia che nel sec. X era stata il centro della resistenza all'invadenza del potere laico e della riscossa della Chiesa, e che, di lì a poco, sarebbe caduta anche materialmente in rovina. In ogni caso le commende sono uno dei casi più clamorosi della strumentalizzazione della religione a vantaggio della casta dominante: d'altronde solo un cambiamento radicale delle condizioni socio-economiche, e in concreto della soppressione del maggiorascato e la decadenza della nobiltà, potevano rendere efficace una azione contro questo abuso.

b) Lo Stato non avrebbe mai potuto esercitare un controllo diretto sulla vita della Chiesa, fino a che il centro, la curia e i cardinali, si fossero mantenuti indipendenti. Particolari pressioni erano quindi esercitate sul Papa, perché nella nomina dei cardinali seguisse un criterio preferenzialmente politico.

I cardinali erano poi facilmente vincolati allo Stato a cui dovevano la loro promozione, anche perché questi si affrettava a dare loro una pensione, che pochi avevano il coraggio di rifiutare. Per molto tempo vennero nominati ad ambasciatori presso la S. Sede delle potenze cattoliche Spagna e Francia, dei cardinali che finivano per preoccuparsi maggiormente degli interessi del loro sovrano che di quelli della Chiesa. Benedetto XIV dovette ammonire il Card. Acquaviva, già ambasciatore di Spagna e ora

in punto di morte, a riparare come poteva in quel momento i danni recati alla Chiesa con l'aiuto degli avversari del Papato e con i consigli presentati alla corte di Spagna.

L'influsso delle potenze cattoliche, esercitato attraverso i propri cardinali, era decisivo nell'elezione del Papa, che per tutta l'età moderna era divenuto un avvenimento in cui il fattore politico soverchiava largamente quello religioso. Avere un Papa favorevole, significava esercitare più facilmente il proprio predominio sull'Italia, sulla Chiesa, sull'Europa. L'elezione del Papa, che nel Quattrocento era stata il perno della lotta fra Milano e Napoli per il predominio in Italia, si era trasformata nel Cinquecento in un episodio dell'antica lotta tra Francia ed Asburgo per la conquista dell'Italia, presupposto necessario dell'egemonia europea. Nei conclavi dei sec. XVI-XVIII giocavano così elementi diversi, quasi tutti molto umani: timore di perdere la posizione raggiunta sotto il Papa precedente, gelosia per il partito avverso, gratitudine alla famiglia del Papa defunto, ma soprattutto fedeltà alla propria nazione. I cardinali si dividevano in vari gruppi: i vari gruppi nazionali, la schiera, più o meno grande, dei cardinali creati dal papa defunto, ordinariamente capitanati dal cardinal Nepote, i cardinali solleciti prima di tutto del bene della Chiesa, chiamati gli «zelanti», o, nel linguaggio ironico di un ambasciatore spagnolo, lo « squadrone volante ». Ogni partito, preso da solo, non poteva far prevalere il suo candidato: era però abbastanza forte per escludere persone non gradite. Il risultato inevitabile, raggiunto talora dopo mesi di conclave, era un compromesso tra le parti, magari con la vittoria di un cardinale fino allora poco in vista.

Comprendiamo così perché tutti i papi dell'età moderna, da Adriano VI in poi, siano stati italiani: si sperava così di avere un Pontefice meno dipendente dalla volontà del Re di Spagna o del Re di Francia, e soprattutto si pensava giustamente di non urtare la suscettibilità morbosa delle tre grandi potenze, Austria, Francia, Spagna, evitando l'elezione di chi appartenesse ad una di queste tre nazioni. Lo scarso peso politico che l'Italia esercita nella storia moderna è, se non proprio la principale, almeno una delle cause più importanti che determinano il peso preponderante che essa esercita nel governo della Chiesa: si tratta di fenomeni complementari. Ma si capisce anche perché vennero escluse dal Pontificato persone degnissime, e soprattutto perché in qualche caso vennero eletti uomini ormai cadenti per età, incapaci di sostenere fisicamente il peso del governo della Chiesa: un Pontefice vecchio, malandato, prossimo alla morte, non costituiva

per i principi alcuna preoccupazione. Proprio quando l'assalto alla Chiesa da parte degli Stati diventa più forte, nel Settecento, non a caso si fanno più frequenti i casi di Pontefici vecchi e deboli. Ricordiamo solo due casi limite: Benedetto XIII (1724-1730), ottima persona ma non all'altezza del suo compito, dominato dal card. Coscia, autentico avventuriero, alla morte del Papa privato del cardinalato e condannato a dieci anni di reclusione, e Clemente XII (1730-1740), eletto a 78 anni, che perse completamente la vista due anni dopo, la memoria dopo altri quattro anni, nel 1736, e non poté più lasciare il letto dal 1738.

La Rivoluzione Francese pose fine, almeno in parte, al giurisdizionalismo, e per una psicologica reazione portò all'eccesso opposto, la separazione delle due sfere. Al privilegio successe l'uguaglianza, all'immunità il diritto comune, all'unione la separazione, che molti cattolici, specie fra il laicato, spesso più aperto e combattivo del ceto ecclesiastico, memori delle frequenti angherie cui la Chiesa era sottoposta nell'*ancien régime*, finirono per accettare non tanto con malinconica rassegnazione, quanto con entusiasmo, ritenendola vantaggiosa in pratica, e accettabile in teoria come una, anche se non la sola, delle possibili sistemazioni dei rapporti fra Chiesa e Stato.

14.3. Una chiesa appesantita da infiltrazioni mondane

Non mancano certo molti aspetti positivi. Ricordiamo innanzi tutto la partecipazione in massa ai sacramenti: ancora all'inizio del Settecento quasi tutti i fedeli fanno Pasqua. Il popolo ascolta volentieri i grandi predicatori, anche per mancanza di altri diversivi. Sorgono nuovi istituti religiosi (Lazzaristi, Trappisti, Fratelli delle Scuole cristiane, Passionisti, Redentoristi...). E dopo la straordinaria fioritura di santità tipica del Cinquecento, incontriamo altri santi: missionari popolari come Leonardo da Portomaurizio e Clemente Maria Hofbauer, parroci come il romano Giovan Battista de Rossi, religiosi come Gerardo Maiella e una figura singolare, Giuseppe Benedetto Labre, che, per la sua estrema povertà, appare come un contestatore ante litteram della ricchezza del tempo.

Né si possono dimenticare Francesco de Sales, Vincenzo de' Paoli, il beato Innocenzo XI, degno emulo di S. Pio V. La devozione al S. Cuore, già coltivata nel Medio Evo da vari santi, ha nuovo stimolo per opera di S. Giovanni Eudes (+ 1680) del

B. Claudio de la Colombière (+ 1682) e di S. Margherita Maria Alacoque (+ 1690): se la richiesta di una festa del S. Cuore è respinta nel 1729, essa viene finalmente approvata nel 1765, sia pure limitatamente alla Polonia.

Un forte senso di unità, una sincera aspirazione alla santità in un gruppo non tanto esiguo di sacerdoti e di laici, un vivo slancio conquistatore, che ha la sua espressione più pura nella espansione missionaria: ecco i lati migliori della Chiesa postridentina. Ma il quadro complessivo è coperto da numerose ombre.

Di fronte a una società, ricca e sicura di sé, poco o nulla sensibile alle sperequazioni sociali ed al diffuso pauperismo, ci appare una Chiesa altrettanto ricca, piuttosto tiepida nell'adempimento della sua missione propriamente spirituale, avvezza da tempo ad usare della sua autorità.

Innanzi tutto, *una Chiesa ricca.* E' difficile oggi fare il computo esatto dei beni ecclesiastici del Sei e del Settecento. Resta comunque il fatto che le varie categorie di ecclesiastici, soprattutto quelle elevate, godevano di un patrimonio assai cospicuo (il discorso andrebbe sfumato per il basso clero: in fondo, si ripeteva nel seno stesso del ceto ecclesiastico il fenomeno comune allora alla società laica). I Pontefici condividono la mentalità del tempo, e pensano di rafforzare la loro autorità con il fasto. Il Laterano e il Vaticano con i suoi splendidi palazzi rinascimentali eretti nel corso di due secoli, dal ritorno da Avignone alla fine del Cinquecento, non è più sufficiente. Gregorio XIII si costruisce una terza reggia, il Quirinale, che da Clemente VIII in poi diventa la residenza abituale dei Papi. Roma possiede così edifici sufficienti non per una ma per due corti, come del resto avveniva in altre capitali italiane e straniere, e i Papi non pensano di preparare così l'alloggio ai re d'Italia e ai presidenti della repubblica italiana.

I vescovi e i cardinali godono di pingui pensioni delle varie potenze, di pingui benefici, e spesso, di varie commende. « Servi di uomini mollemente vestiti, anziché apostoli liberi di un Cristo ignudo »: con questa scultorea espressione Rosmini riassume l'atteggiamento dell'episcopato di questo secolo.

Nella società dell'*ancien régime* fra privilegiati e non privilegiati la Chiesa ci pare ben inserita in sostanza nel regime dei privilegiati.

In secondo luogo *una Chiesa piuttosto tiepida.*

Il più vistoso fenomeno, tutt'altro che positivo, è l'eccessivo numero di ecclesiastici (sacerdoti secolari, religiosi, monache).

In generale si può accettare come valido il dinamismo in questa proporzione: nel Settecento, 1 sacerdote su 40-50 abitanti; nell'Ottocento, 1 su 200-250, nel Novecento 1 su 1.000 (con la nota eccezione dell'America Latina con 1 sacerdote su 10.000-30.000 abitanti).

La pletora ecclesiastica costituiva un grosso problema sociale, creando al governo imbarazzi nel provvedere alla sufficiente sistemazione economica e alla tranquillità di una massa di persone, spesso insufficientemente occupate e irrequiete, ma era la conseguenza di un'errata concezione del sacerdozio, del maggiorascato e del persistere del patronato di varie famiglie su qualche beneficio, e si poteva evitare non tanto col rendere più severa la selezione, quanto modificando le pressioni sociali che ne erano la causa. E a questo si arrivò solo grazie alla Rivoluzione francese.

All'eccedenza del clero corrispondeva una deficienza numerica dei sacerdoti in cura d'anime, sovraccarichi di lavoro: solo una minima parte dei sacerdoti si dava, in modo stabile o anche saltuariamente, all'esercizio del ministero direttamente sacerdotale fra le anime. La maggior parte, si contentava di celebrare la Messa per godere i frutti dei legati pii, e passava il giorno oziando; qualche altro faceva « l'ajo » delle famiglie nobili, cioè più che il precettore dei ragazzi si riduceva al ruolo di servitore, pagato e stimato come tale: preti da Messa, accanto ai preti da confessione!

Un'eccessiva fiducia nella propria autorità: ecco l'ultimo aspetto della Chiesa postridentina, che appare tanto nei suoi rapporti con l'esterno quanto nella sua vita interna. Verso quanti sono al di fuori della Chiesa gerarchica, l'intolleranza teorica e pratica costituisce l'atteggiamento comune.

All'interno stesso della Chiesa, l'ecclesiologia accentua gli aspetti antiprotestanti, cioè l'indole giuridica, visibile della Chiesa, la sua organizzazione peculiare, con tutti i privilegi inerenti al clero: sono lasciati in ombra gli aspetti più profondi e più sacri, che fanno di lei il corpo e la sposa di Cristo, il popolo di Dio, il regno di Dio. Si accentua il distacco del clero dal popolo e la diffidenza verso l'elemento carismatico, mentre la pietà tende a divenire più individuale, a cercare un nutrimento, non nella liturgia, ma in qualche surrogato. La stessa lotta contro le forze centrifughe porta a guardare con sospetto, talora eccessivo, le caratteristiche peculiari dei vari paesi, per imporre una rigida uniformità. Il clima di stato di assedio di cui soffre la Chiesa,

prima sotto l'assalto protestante poi sotto quello razionalista e illuminista, porta ad una generale diffidenza verso quanto viene dall'altra sponda, e genera dolorosi episodi di incomprensione e di intolleranza, come quello di Galileo (1633). Nel 1616, sotto Paolo V, il S. Ufficio pronunzia la prima sentenza: « Solem esse in centro mundi et immobilem motu locali, est propositio absurda et falsa in philosophia et formaliter haeretica, quia est expresse contraria S. Scripturae; Terram non esse centrum mundi nec immobilem, sed moveri etiam diurno, est idem propositio absurda et falsa in philosophia et theologice considerata ad minus erronea in fide ». Galileo deve promettere di non scrivere più sull'argomento. Nel 1633, sotto Urbano VIII, avendo pubblicato il *Dialogo sui massimi sistemi*, in cui cautamente e più implicitamente che apertamente riprendeva la difesa delle sue tesi, sotto minaccia di tortura è costretto a ritrattare, e viene condannato al carcere ad arbitrio del S. Uffizio, sia pure commutato subito nella relegazione nella sua villa di Arcetri, presso Firenze. Il libro di Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium*, venne messo all'indice nel 1616. Solo nel 1757, settanta anni dopo che le esperienze di Newton avevano eliminato ogni dubbio sulla validità del sistema copernicano, venne tolta la proibizione generale di tutti i libri che insegnavano l'immobilità del sole. L'insegnamento del sistema copernicano venne formalmente permesso solo nel 1822. Galileo venne riabilitato solo in quest'anno.

Forse più significativa di tutta la mentalità ecclesiastica di allora, è la prassi pastorale comunemente applicata. La frequenza settimanale alla Messa e l'osservanza del precetto pasquale sono rigidamente controllate dai parroci, che conoscono e seguono di persona il loro gregge. A Pasqua i fedeli devono consegnare al parroco, all'atto della comunione da lui ricevuta, le schede distribuite durante la Quaresima: un attento controllo permette di individuare gli inadempienti, che sono denunziati pubblicamente, e, in caso di ulteriore negligenza, sono sottomessi al giudizio del Vescovo, che può infliggere loro pene spirituali e materiali, divieto di fidanzamenti, di matrimoni, di esercitare l'ufficio di padrino. In caso estremo, si può arrivare alla scomunica, e al carcere.

Vale la pena di fermarsi un attimo su un ultimo tratto della religiosità della Chiesa postridentina. E' stato affermato sinteticamente che essa presenta un carattere devozionistico, come alibi ad un impegno di seria conversione, e non senza residui magici, per altro seriamente combattuti dalla gerarchia nel suo sforzo purificatore. *Devozionismo* ha un significato negativo ed

uno positivo. *Negativamente,* sottolinea l'assenza di un fondamento biblico e liturgico della pietà. La Scrittura (ivi compreso il Vangelo!) era accessibile solo a chi conosceva il latino, dato che la lettura in volgare sulla scia di analoghi provvedimenti di Paolo IV era stata subordinata da Pio IV nel 1564 all'autorizzazione del vescovo o dell'inquisitore, e da Clemente VIII alla fine del Cinquecento a quella dell'inquisizione romana. In ogni caso, data la fortissima percentuale di analfabeti (superiore al 75%), il divieto ebbe un influsso sulle classi colte, non sul popolo. Più grave fu la decisione tridentina di celebrare la Messa in latino, che non venne accompagnata, come era stato previsto a Trento, da un'adeguata spiegazione dei riti in volgare. Non mancarono iniziative e tentativi a questo riguardo, ma essi erano destinati all'insuccesso soprattutto perché provenivano da ambienti giansenisti o filogiansenisti, e dal cosiddetto *tiers parti,* che invano cercava di cogliere gli aspetti positivi del giansenismo prima, dell'illuminismo poi. Così due traduzioni francesi del messale vennero condannate nel 1661 e nel 1667, e le iniziative del Muratori e di Scipione de' Ricci nella stessa direzione non ebbero fortuna. *Positivamente,* per devozionismo s'intende lo sforzo di cercare un altro nutrimento della pietà, data l'impossibilità di accesso alla Scrittura e l'incomprensione della liturgia in latino. Se in qualche caso autori equilibrati e profondi, come Bona, Muratori, Tommasi, e soprattutto sant'Alfonso Maria de' Liguori incanalarono la religiosità popolare in una direzione fruttuosa (visite al Santissimo, *Via Crucis,* rosario, partecipazione alla Messa attraverso la meditazione della passione...), in altri casi prevalsero pratiche esteriori con scarsa incidenza interiore (culto esterno dei santi, raccolta di reliquie, non di rado di dubbia autenticità, feste patronali celebrate con trionfali apparati o « macchine », portate in processione da decine di « fratelli », culti di immagini cui si attribuivano straordinarie grazie ecc.). Sarebbe facile scendere a particolari caratteristici, che incontriamo dall'Italia meridionale alla Germania, dalla Spagna all'America Latina.

E' più importante sottolineare il fatto che questa pratica religiosa spinta sino al fanatismo non incideva in profondità sulla moralità, anche se pastori energici — come il card. Innico Caracciolo, arcivescovo di Napoli dal 1667 al 1685 — combatterono le piaghe più gravi, come il concubinato, con un impegno che non rifuggiva dalla coazione. Residui magici appaiono qua e là, come la paura delle streghe, diffusa non tanto nell'Europa

meridionale ma in quella settentrionale, causa non solo di vivacissime polemiche ma soprattutto di tragiche esecuzioni, l'attesa frenetica di strepitosi miracoli, i riti chiassosi che accompagnano i funerali, l'esibizionismo di alcuni penitenti che in alcuni casi raggiunge il gusto dell'atroce.

Basta però scorrere gli atti di alcuni sinodi per cogliere al vivo — attraverso la condanna di molte deviazioni pseudoreligiose, e l'insistenza sugli aspetti più autentici e profondi della religione — lo sforzo di purificazione compiuto dalla gerarchia, il più delle volte poco efficace per l'impossibilità di cambiare strutture socio-economiche connesse con fattori politici, culturali, ambientali, i forti vincoli a cui era sottoposta da parte del giurisdizionalismo, l'eccessiva fiducia nella coazione psicologica e fisica.

Che giudizio dare allora di questa religiosità popolare, e di questa azione pastorale?

Quale è il risultato complessivo di questa azione pastorale? Il Le Bras, in un suo notevole articolo, *Déchristianisation, mot fallacieux,* osserva che la frequenza ai sacramenti, che del resto era meno unanime di quanto si immagini a prima vista, è solo uno dei segni di religiosità, il più visibile ma il più superficiale: occorre analizzare lo spirito con cui le popolazioni francese o italiana partecipavano alle funzioni religiose, la moralità pubblica e privata, per dare un giudizio sicuro sulla reale adesione della società dell'*ancien régime* al cristianesimo. Partendo da queste premesse, il Le Bras arriva alla conclusione che la società del Sei e Settecento non era realmente cristiana; egli parla addirittura del « mito » di una Francia cristiana, che non è mai esistita. L'apparente scristianizzazione dell'Ottocento non è che la manifestazione di una situazione da tempo esistente, ma nascosta sotto le strutture ufficiali. Il giudizio del Le Bras vale nell'insieme anche per l'Italia e per gli altri paesi. Senza negare l'esistenza nelle masse di una fede sostanziale, non possiamo dimenticare il forte conformismo dell'*ancien régime,* unito ad una buona dose di scetticismo e di ipocrisia.

Ci sembra di poter concludere la sintesi proposta in queste pagine con alcune osservazioni fondamentali. Al di là di tutte le riserve espresse or ora, sulla scia del Le Bras, si deve ammettere che il popolo dell'*ancien régime* nella stragrande maggioranza aveva fortemente impresse le verità fondamentali del

cattolicesimo, le accettava senza discutere: ci troviamo di fronte ad una fede sincera, almeno nella sua sostanza. Questa fede è espressa nella forma propria del livello di cultura delle varie classi sociali: passiamo così dalle grandi opere ascetiche e mistiche delle *élites* culturali francesi, spagnole, tedesche, italiane, alla prassi rozza e primitiva delle zone sottosviluppate, prevalentemente agricolo-pastorali. Non si tratta né di magia vera e propria, né di una « cultura alternativa » alla genuina dottrina cattolica, né di « livelli diversi di sacro » (Ginzburg), ma « di livelli diversi di percezione del sacro, di differente capacità di cogliere l'essenza del sacro, di coscienza più o meno illuminata a scoprire la spiritualità di Dio così com'era possibile in quelle deprimenti condizioni socio-culturali in cui il fedele viveva ». Infine, questa fede — come altre volte nella storia — incide scarsamente nella vita pratica, ed è connessa con forti abusi morali, che non soffocano però il senso del peccato.

Queste osservazioni, se da un lato sono lontane da giudizi sbrigativi e pessimisti di alcuni storici contemporanei, riconoscono insieme i limiti religiosi di quest'epoca. Soprattutto nel Settecento assistiamo a un affievolirsi del sentimento religioso e ad un cedimento morale di larghi settori del clero.

La tempesta della fine del secolo in queste condizioni doveva inevitabilmente avere anche conseguenze positive, purificando col sangue la Chiesa, spazzando via la pula e separando il buon grano. Lo avvertirono fin d'allora i contemporanei più attenti al significato degli avvenimenti. « Queste cose, siccome serviranno in eterno obbrobrio di questa scellerata nazione francese, scrive un anonimo diarista romano della fine del Settecento, così mostreranno del come il Signore sdegnato con ogni ceto di persone, e volendo la riforma generale della sua Chiesa, incominciò dal percuotere il pastore, per poi castigare tutta la greggia ». E il futuro card. Sala annotava: « Il Principato e la Chiesa avevano bisogno di grandi riforme; non servivano più puntelli per sostenere la Fabbrica cadente, e il Signore vuole atterrarla del tutto per poi innalzare un nuovo edificio. Penserà Egli poi a scegliere que' materiali, che potranno mettersi di bel nuovo in opera escludendo gl'inutili calcinacci e i legnami atti soltanto al fuoco ».

Bibliografia di approfondimento

N.B. Si tenga presente, una volta per tutte, che una bibliografia più completa si trova nel II vol. dell'opera di G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, terza ed., Brescia 1978, pp. 60-61, n. 1, pp. 75-76, nota 53, 79-81, n. 68. In genere, a partire dalla lezione decima, riassumiamo o riproduciamo varie pagine di questi volumi, con l'autorizzazione dell'editore, data per queste lezioni non diffuse nelle librerie e riservate agli iscritti al corso di teologia per corrispondenza.

1) Per la genesi e le caratteristiche dell'assolutismo, cfr. la voce *Assolutismo*, dell'*Enciclopedia Italiana* (di A. C. JEMOLO); A. AMORTH, *Dallo Stato assoluto allo Stato confessionale*, in *Questioni di storia moderna*, Milano 1950, pp. 825-854; E. BUSSI, *Tra romano Impero e Stato assoluto*, in *Nuove Questioni di storia moderna*, I, Milano 1964, pp. 418-470; A. MARONGIU, *Lezioni di storia delle istituzioni politiche. Lo Stato moderno* (sec. XVI-XVII-XVIII), Roma 1967; A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del '600 e '700*, Napoli [2]1972; M. BLOCH, *I re taumaturgi*, Torino 1973 (tr. dal fr., Paris [2]1961).

2) Sul giurisdizionalismo (che si intreccia col dispotismo illuminato, in cui le tendenze giurisdizionaliste raggiungono il colmo), e col giansenismo italiano (che ispira largamente queste correnti), oltre l'opera fondamentale di J. MAASS, *Der Josephinismus*, 5 voll., Wien 1951-1961, cfr. F. VALSECCHI, *Il dispotismo illuminato*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milano 1961; P. A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, I, Milano 1969, pp. 274-276. Sempre valide restano due sintesi ormai anziane, F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano*, Torino 1924, e J. GRISAR, *De historia ecclesiae catholicae austriacae saec. XIX et de vita... J. N. Tschiderer...*, Romae 1936.

3) Sulla vita cristiana dei secoli XVI-XVIII, la bibliografia si è ora completamente rinnovata: cfr. J. DELUMEAU, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Mursia, Milano 1976 e l'antologia (preceduta da un'introduzione di circa duecentocinquanta pagine) di C. RUSSO, *Società, Chiesa e vita religiosa nell'« ancien régime »*, Napoli 1976, che dà una panoramica esauriente sugli attuali indirizzi. Possiamo distinguere questi filoni. 1 - La rivista *Annales. Histoire, Economie, Civilisation*, fondata da Marc Bloch e Lucien Febvre, e diretta poi da Ferdinand Braudel, che hanno insistito sullo studio delle masse. 2- G. LE BRAS, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, 2 voll., Paris 1942-45. Gabriel Le Bras si può considerare il fondatore di tutta una scuola, seguita poi da E. POULAT con la rivista *Archives de sciences sociales de religions*. 3 - In Italia si è mosso su questa pista GIUSEPPE DE LUCA, con la sua classica introduzione all'*Archivio italiano per la storia della pietà*. Sulla scia di De Luca ha lavorato GABRIELE DE ROSA, di cui vanno ricordati *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli 1971; *La società religiosa nell'età moderna*, Atti del convegno di studi di storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum 18-21 maggio 1972, Napoli 1973; *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari 1978; la rivista *Ricerche di storia sociale e religiosa*; la collana monumentale *Thesaurus Ecclesiarum Italiae recentioris, saec. XVIII-XX*, che raccoglie regesti di visite pastorali con ampie succose introduzioni (usciti finora una dozzina di volumi, relativi al Veneto e al Mezzogiorno). 4 - Altri filoni cattolici, indipendenti fra loro: le varie tesi pubblicate sotto l'egida della Università Gregoriana (ORLANDI, GIORGINI, COMMODARO); i vari studi di R. DE MAIO, soprattutto *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna*, Napoli 1971; A. PRANDI, *Religiosità e cultura del 700 italiano*, Bologna 1966; V. E. GIUNTELLA, *Roma nel Settecento*, Bologna 1971; gli studi di M. PETROCCHI sul lassismo e sul quietismo, e il II e III volume della sua *Storia della spiritualità italiana*, Roma 1978. 5 - Il filone marxista, che sviluppa le intuizioni raccolte da GRAMSCI nei *Quaderni del carcere*, in

senso classista e demolitore di un significato religioso della cosiddetta religiosità popolare. Per questa via si sono mossi non solo E. DE MARTINO, *Sud e Magia*, Milano 1969, ma anche C. GINZBURG, *Folklore, magia e religione*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1972, pp. 603-676. Più indipendente, ma sempre in senso piuttosto diffidente verso le visioni cattoliche tradizionali, si è mosso M. ROSA, *Riformatori e ribelli nel Settecento italiano*, Bari 1966. 6 - Altri autori, specie francesi, hanno studiato l'atteggiamento delle masse nei confronti della morte: cfr. le opere di M. VOVELLE, PH. ARIES, A. CHAUNU, F. LEBRUN, A. TENENTI. Altri si sono rivolti al problema dei poveri e del pauperismo (cfr. fra tutti, J. P. GUTTON, *La società e i poveri*, Mondadori, Milano 1977, tr. it. dall'ed. fr., Paris 1974), e a quello delle streghe e del demoniaco (GINZBURG, ROMANELLO, MANDROU...): cfr. l'introduzione storiografica dell'antologia della RUSSO, cit., pp. CLXII-CLXIII, *Magia e stregoneria*.

Come si vede, i campi di indagine sono sterminati, sia che si studino i sinodi e le visite pastorali, sia che si analizzino gli statuti delle confraternite, le opere ascetiche, i trattati dei teologi, i registri parrocchiali, le *relationes ad limina*, *i concordati* (utilissimi per cogliere la concezione che la Chiesa aveva di sé e della sua missione in una data epoca: cfr. A. MERCATI, *Raccolta di concordati*, I, Roma 1919).

SOMMARIO DEL CAPITOLO 15

	Pag.
15. CORRENTI RELIGIOSE DEL SEI E SETTECENTO	301
15.1. Il quietismo	301
15.2. Il giansenismo: protagonisti e principi	304
15.3. Le controversie in Francia	308
15.4. Il giansenismo in Italia	310
15.5. Giudizio sul giansenismo	312
15.6. Il gallicanesimo	314
15.7. Tramonto e fine del gallicanesimo	317
Bibliografia di approfondimento	318

CAPITOLO 15

CORRENTI RELIGIOSE DEL SEI E SETTECENTO

15.1. Il quietismo

Nella seconda metà del Seicento era arrivato a Roma dalla Spagna un giovane dottore in teologia, Michele Molinos, per sostenere la causa di beatificazione di un sacerdote. La missione era fallita, ma l'abate era uno di quegli uomini che sanno mantenersi sempre a galla, e nessuno pensò a rispedirlo alla sua oscura città natale, tanto più che egli si era mostrato un notevole direttore di coscienze, ed aveva raccolto attorno a sé un folto gruppo di discepoli, che seguiva sia direttamente sia mediante una intensa corrispondenza spirituale (che abbracciava 12.000 lettere!) di cui profittavano anche numerose monache, entro e fuori Roma, fino nelle Puglie ed a Modena. Il Molinos nel 1675 ritenne giunto il momento di pubblicare una sintesi del suo pensiero, *La Guía espiritual* (La Guida spirituale). La sua fortuna crebbe coll'avvento al pontificato, nel 1676, di Innocenzo XI. Il nuovo pontefice, austero e dedito ad un'intensa vita di preghiera (verrà beatificato da Pio XII), non poteva non ammirare l'insistenza con cui l'abate spagnolo ricordava ad un'epoca troppo entusiasta dei valori terreni il dominio assoluto che Dio ha sopra di noi, e l'importanza decisiva della grazia nella nostra vita interiore.

Non tutti erano però ugualmente persuasi della bontà della nuova corrente, soprattutto per qualche abuso che sembrava diffondersi fra i devoti del Molinos. C'era, per esempio, a Pomigliano d'Arco, una suora, discepola del Molinos, che dopo uno scandaloso e triviale alterco in pubblico continuava a comunicarsi senza essersi confessata. Soprattutto i gesuiti erano preoc-

cupati dei pericoli connessi con le dottrine del Molinos, e fecero scendere in campo alcuni fra i loro migliori uomini: nel 1680 usciva a Roma *La concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*, e lo stesso anno un altro gesuita, il p. Gottardo Bell'huomo, dava alla luce un opuscolo sullo stesso tema. Il risultato non fu per nulla favorevole alla Compagnia di Gesù: i due libri vennero messi all'indice (dove rimasero per qualche tempo). I gesuiti erano ridotti al silenzio, e il Molinos, vittorioso, vide crescere i suoi figli spirituali, fra cui la stessa ex regina di Svezia, Cristina, la figlia di Gustavo Adolfo.

Poi, improvvisa, la tempesta. Il 18 luglio 1685 si ferma dinanzi all'abitazione del Molinos in via Panisperna la carrozza dell'Inquisizione. Roma, agitatissima, era divisa: i suoi discepoli annunciavano che fra poco sarebbe stato liberato come un santo, i gesuiti gongolavano, e Cristina con un piede in due staffe dichiarava con la faccia più fresca di questo mondo: « Se è innocente uscirà giustificato, se reo sarà punito come merita ». Il processo durò due anni. Innocenzo XI riconobbe di essersi ingannato (e questo fatto non mancherà di costituire un capo di accusa contro il Pontefice durante il processo di beatificazione, risolto solo con un discutibile intervento autoritativo di Pio XII), e il 3 settembre 1687 alla Minerva fu proclamata la sentenza, che condannava Michele Molinos all'ergastolo, proibiva i suoi libri e censurava come eretiche, sospette o almeno ambigue e scandalose 68 tesi, estratte a quanto sembra non dalla *Guía espiritual* ma dalle sue lettere di direzione spirituale. Il riconoscimento dei suoi errori e l'abiura aveva salvato l'accusato dal rogo, applicato ancora per Giordano Bruno nel 1600, non dal carcere a vita. Era la prassi comune, nei paesi cattolici come in quelli protestanti: corrompere le anime è una colpa assai più grave che falsare il denaro, quindi, se i falsari sono condannati a morte, la stessa pena può e deve applicarsi a quanti spargono un errore.

Il quietismo, la dottrina diffusa da Molinos (che non deve essere confuso con il gesuita Molina, autore di un sistema filosofico detto della scienza media, vissuto fra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento), insegnava che, per eliminare ogni ostacolo alla grazia e lasciare a Dio il dominio assoluto delle nostre azioni, dobbiamo sopprimere più che sia possibile ogni nostra attività, agendo soltanto nel caso di un manifesto intervento di Dio che ce lo comandi. Il pelagianesimo sosteneva che possiamo fare tutto da soli, il quietismo insegnava che dobbiamo lasciar fare tutto a Dio. Perciò resistere alle tentazioni

significa opporsi ad uno stato voluto da Dio, che talora per umiliarci permette che il demonio ci faccia violenza, muovendo fisicamente il nostro corpo, senza che questo costituisca peccato. Bisogna poi sopprimere ogni desiderio, anche buono e santo. Infine, l'orazione perfetta è quella in cui non si compie alcun atto, ma ci si limita ad un senso confuso della presenza divina. Inerte attesa della mozione divina, soppressione di ogni desiderio, orazione ridotta ad una specie di annichilimento: ecco i tratti essenziali del quietismo, condannato da Innocenzo XI nel 1687 con la bolla « Coelestis Pastor ». L'abbandono in Dio spinto all'esasperazione, ben lontano dall'equilibrio della dottrina cattolica, poteva portare, e portò difatti in vari casi, ad una vera licenza morale.

Fra le tesi condannate, varie affermano infatti che non è bene resistere alle tentazioni, mezzo per purificare l'anima e condurla all'unione; che non vi è bisogno di confessare eventuali atti contro la purezza, perché sono opera di Satana e non del soggetto che le subisce: solo in questo modo si acquista e si conserva la pace.

Il quietismo, studiato in questo secolo da vari storici, dal gesuita Dudon al domenicano Colosio ed ai laici Fausto Nicolini e Massimo Petrocchi, solleva ancora vari problemi, relativi alla autentica personalità del Molinos, alla dottrina da lui diffusa nelle sue lettere, all'estensione che il movimento ebbe nell'Italia della seconda metà del Seicento, alla gravità reale dei pericoli che costituì, alla durezza della repressione (un sacerdote modenese, accusato di quietismo, fu rapidamente condannato a dieci anni di « galera », morendo dopo soli due anni per l'asprezza della fatica subìta nelle galee pontificie, al remo). La questione resta difficile, anche perché i documenti del S. Ufficio sul processo del 1685-87 vennero bruciati prima dell'arrivo dei Francesi a Roma, nel 1798.

Forse non ha torto Fausto Nicolini quando scrive: « Molinos non era né un santo né un diavolo... Nell'animo suo, con ibridismo non raro nei mistici, regna(va) una tortuosa torbidezza, una sia pur vigilata e repressa sensualità... Il torto suo maggiore fu di non... aver voluto comprendere che le sue teorie sulla frequente non peccaminosità degli atti di libidine dovevano renderlo fatalmente padre più o meno incorrotto di corrottissimi figli ». Né ha torto il Colosio ad affermare: « Ci sono tanti modernismi quanti sono i grandi modernisti, (e) ci sono tanti quietismi quanti sono i grandi quietisti. E Molinos è certamente uno di

questi, anzi il più rappresentativo di quell'eterno movimento che è il quietismo...: atteggiamento ricorrente in tutte le epoche e sotto tutte le latitudini, sì da costituire una costante della religiosità ».

Le nuove dottrine, che avevano avuto una certa diffusione a Roma anche nella curia, ed avevano ottenuto l'adesione di alcuni alti prelati, come il futuro card. Petrucci, e di molte anime pie, riapparvero pochi anni dopo in Francia. Madame Giovanna Guyon, una ricca vedova, affascinò con il suo libriccino sulla preghiera non solo marchese e duchesse, ma anche un dotto vescovo, Fénelon, che si fidava ciecamente delle virtù e dei lumi di quella donna, priva del tutto di umiltà. La Guyon ai princìpi professati dal Molinos aggiungeva una cosa sola, che il Fénelon sostenne poi con calore contro Bossuet: la perfezione esige che si agisca con un amore del tutto disinteressato, che escluda ogni speranza, ogni timore, ogni interesse personale, fosse pure quello della propria salvezza. Anche questa dottrina dell'amore completamente disinteressato fu condannata dalla Chiesa: l'amore deve essere in noi il sentimento predominante, ma non esclude il timore e la speranza. Fénelon umilmente si sottomise.

15.2. Il giansenismo: protagonisti e princìpi

Se il quietismo sembra esser rimasto sostanzialmente ristretto ad una cerchia piuttosto limitata di anime pie, il giansenismo esercitò un profondo, vasto e duraturo influsso, dalla Francia all'Olanda all'Italia, di cui ancor oggi restano qua e là alcune tracce.

Due cause essenziali sono alla radice del movimento. Da una parte, esso nasce come una reazione alla tiepidezza di tanti cristiani del Seicento ed al lassismo teorico di vari moralisti, che dal probabilismo (il sistema che ritiene lecito seguire un'opinione solidamente probabile, anche se la tesi contraria gode di maggior probabilità) erano scivolati nella casistica (la tendenza a formarsi non sui grandi principi, ma sulle applicazioni particolari, che appare in varie opere del tempo, enormi armamentari che studiano tutti i casi possibili o immaginari della vita), e dalla casistica erano caduti nel lassismo (che ritiene lecito seguire un'opinione non solidamente fondata). E' significativo l'elogio che venne fatto a qualche teologo del Seicento, chiamato *l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo*, perché era riuscito ad eliminare dall'elenco dei peccati varie azioni. Il duello, uno degli abusi più comuni nell'*ancien régime* (pensiamo a Fra Cristoforo dei *Promessi Sposi*) era scusato con facilità (anche se solo per quanto riguardava i nobili, non gli ignobili!); l'obbligo dell'elemosina era ridotto al minimo e praticamente svuotato di ogni significato, se non proprio negato; l'infedeltà e il piacere considerati con straordinaria indulgenza, mentre era allargata la porta alla restrizione mentale, ed erano minimizzati i doveri della vita cristiana. Un influsso almeno uguale ebbero però sul giansenismo le controversie sulla grazia, che erano continuate anche dopo il Tridentino, nell'intento di spiegare la conciliazione fra efficacia della grazia e libertà umana. A Lovanio Michele Baio dopo il 1550 aveva insegnato alcune tesi non troppo lontane dalla dottrina luterana, condannate perciò dalla Chiesa; alla fine del Cinquecento, una nuova controversia aveva diviso domenicani e gesuiti, rimasti ciascuno sulle proprie posizioni finché Paolo V intimò a tutti il silenzio, riconoscendo implicitamente la legittimità delle opposte scuole.

Il decreto di Paolo V del 1607, non poteva placare l'eccitazione degli animi, né impedire che qualcuno tentasse ancora di difendere, con qualche sottile distinzione, la dottrina di Baio. Fu quello che si propose Cornelio Giansenio (1585-1630). Senza essere un genio, Giansenio possedeva una notevole intelligenza, una memoria prodigiosa, e soprattutto una tenacia tipicamente olandese, congiunta ad un orgoglio smisurato, alimentato dai brillanti successi ottenuti nei suoi studi. A Lovanio si era imbevuto delle idee di Baio, poi, a Parigi, aveva stretto amicizia con un certo Du Vergier, più noto sotto il nome di Saint Cyran, dall'abbazia di cui godeva i redditi come abate commendatario. I due avevano un carattere diverso, o meglio complementare: teorico puro Giansenio, uomo d'azione, notevole direttore di coscienza (con uno sguardo fine e penetrante, che appare nei suoi migliori ritratti), capace di esercitare un forte ascendente Saint Cyran. Li univa però una convinzione profonda: essi erano chiamati a purificare la Chiesa dagli errori che si erano diffusi per opera della scolastica e del giuridismo: Giansenio sarebbe stato il fondatore di una nuova teologia, Saint Cyran il riformatore della Chiesa.

Nelle sue veglie, passate leggendo e rileggendo Agostino, Giansenio si era convinto che nessuno fino allora aveva capito bene il pensiero dell'Ipponense. Toccava dunque a lui farlo conoscere. Anni ed anni di lavoro furono spesi nella compilazione della grande sua opera, l'*Augustinus*, finita pochi giorni prima che la peste lo togliesse di vita, nel 1638, quando era stato nominato da poco

vescovo di Ypres, nelle Fiandre. Morendo, Giansenio professava la sua fedeltà a Roma, ma insieme l'attaccamento alle sue idee: gli stessi sentimenti apparivano anche nelle parole con cui si chiudeva l'*Augustinus*. L'antinomia riapparirà in tutta la storia del giansenismo.

Intanto Saint Cyran aveva fatto propaganda per le nuove idee, finendo per incutere qualche timore nel card. Richelieu, che nel 1638 lo fece arrestare. La prigionia durò sino alla morte del cardinale nel 1642. Saint Cyran morì qualche mese dopo, ma aveva già conquistato alla causa Antonio Arnauld (1612-1694), che occupa nella storia del giansenismo lo stesso posto che hanno Celestio e Giuliano d'Eclana in quella del pelagianesimo. Con la sua vasta erudizione, la sua formidabile dialettica, la sua penna facile, la sua abile tattica nello sfuggire alle strette degli avversari, ma, non dimentichiamolo, con il suo sincero amore alla Chiesa, e la stima che ebbero per lui pontefici come Innocenzo XI e Benedetto XIV, egli recò al giansenismo i più grandi servizi. Dei suoi quarantatre volumi in folio, il suo libro più famoso, *De la fréquente communion*, uscito nel 1643, sosteneva la necessità di ritornare alla prassi della Chiesa primitiva, che ammetteva alla comunione solo dopo una lunga e severa penitenza: l'Eucarestia costituisce un premio per i santi, non un rimedio per i peccatori. Antonio aveva una sorella, Jacqueline, collocata a sette anni nell'abbazia di Port Royal des Champes, in una valle solitaria a sette chilometri da Versailles, con diritto di successione all'abbadessa in carica. Una serie di circostanze fortuite aveva trasformato la frivola postulante di un tempo in una monaca decisa e piena di fervore, che aveva assunto il nome di Madre Angelica. Per suo merito Port Royal divenne il vero centro spirituale del giansenismo, dove affluirono vocazioni notevoli, fra cui un'altra Jacqueline, la sorella di Pascal, che influì in modo notevole sul fratello. Accanto al monastero sorse una specie di pensionato maschile, dove i simpatizzanti del giansenismo potevano soggiornare più o meno a lungo, e dove alcuni giovani delle migliori famiglie parigine erano educati secondo criteri pedagogici moderni.

Il giansenismo si presenta sotto tre aspetti diversi: dogmatico, morale, disciplinare. Sotto il profilo dogmatico, Giansenio si avvicina alla dottrina di Baio, e in sostanza, pur con qualche sfumatura, al pensiero di Lutero e di Calvino. Egli nega così il carattere soprannaturale dello stato di giustizia originale, ritenendo di conseguenza, che, dopo il peccato originale, la natura umana, intrinsecamente corrotta, ha perso la vera libertà, mantenendo solo l'immunità dalla coazione esterna, non dalla determinazione interna (distinzione sottile, con cui Giansenio crede di poter sfuggire alle condanne di Trento, e di potere al tempo stesso mantenere la sua posizione). La volontà umana dunque segue necessariamente (in forza di una determinazione intrinseca, che Giansenio chiama impropriamente libertà), l'impulso che le è dato, cioè segue necessariamente la grazia se le viene offerta, o la concupiscenza, quando, in assenza della grazia, viene lasciata sola. La grazia infatti non è sempre concessa agli uomini, e in questo caso essi, abbandonati alle loro forze, seguono necessariamente la concupiscenza e peccano. In altre parole, la Chiesa difende libertà e grazia, Giansenio esaspera l'efficacia della grazia fino a distruggere praticamente ogni libertà (ne resta il nome, la sostanza vien meno). La Chiesa distingue grazia efficace, non sempre concessa, e grazia sufficiente, sempre concessa: Giansenio nega la grazia sufficiente: « a gratia sufficienti, libera nos, Domine » (e Pascal renderà famosa questa dottrina con le ironiche critiche alla grazia sufficiente contenute nella seconda Lettera provinciale, *De la grâce suffisante*), e ammette solo la grazia efficace, non sempre concessa. Cristo dunque non è morto per tutti, ma per gli eletti, ai quali solo viene data la grazia. Di qui l'inclinazione a raffigurare il Crocifisso non con le braccia allargate, quasi protese verso tutti gli uomini, perché per tutti versa il suo sangue, ma con le braccia protese verso l'alto e ristrette, perché offre il suo sangue solo per un ristretto gruppo di eletti. E soprattutto di qui deriva la tendenza a trasformare la Chiesa da una società in cui c'è posto per tutti, dalla rete gettata in mare che raccoglie pesci buoni e cattivi, santi, peccatori e tiepidi, pubblicani e meretrici, purché facciano penitenza, in una setta, in una conventicola di pochi eletti.

Nel campo morale il giansenismo difende un chiaro rigorismo, che ha diverse manifestazioni: il rifiuto del probabilismo, bersaglio preferito delle *Provinciali*, la visione negativa delle opere degli infedeli e dei peccatori, che costituiscono sempre un peccato, perché frutto di una natura intrinsecamente corrotta, e non ordinata a Dio con la carità almeno iniziale; la condanna dell'attrizione, considerata non solo insufficiente ad ottenere la remissione dei peccati al di fuori del sacramento, ma in sé e per sé immorale; la dilazione dell'assoluzione ai penitenti della cui perseveranza non si abbia sufficiente speranza, il suo rifiuto a chi prevede che ricadrà nel peccato; l'affermazione che l'ignoranza, anche invincibile, non scusa dal peccato; l'ineluttabilità del peccato nella vita umana; il cumulo di condizioni quasi impossibili a raggiungersi richiesto per la comunione; la predilezione, almeno teorica,

per penitenze straordinarie, il disprezzo con cui è vista la natura umana in sé stessa, l'eccessiva svalutazione del matrimonio nei confronti della castità, la diffidenza mostrata verso gli affetti familiari e l'amicizia... E se una monaca abbandona il confessionale dopo l'accusa dei peccati, non osando ricevere l'assoluzione di cui si ritiene indegna, Antonio Arnauld rinunzia a dare un ultimo saluto alla madre morente per non cedere alla natura. Sotto il profilo disciplinare, i giansenisti svalutano l'autorità del Papa per aumentare quella dei vescovi e dei parroci. Col tempo, per ottenere appoggi per la realizzazione di queste riforme, il giansenismo abbandonò l'iniziale ostilità verso l'autorità civile, per stringere alleanze con esse contro l'autorità del Papa e della curia romana. Il giansenismo, soprattutto anche se non esclusivamente in Italia, divenne così un movimento parallelo al giurisdizionalismo: ma questo avvenne in un secondo momento, nel secolo XVIII.

15.3. Le controversie in Francia

Nel 1641, la Congregazione dell'Indice condannò l'*Augustinus*. L'anno seguente Urbano VIII personalmente ribadì la condanna, per le affinità delle tesi sostenute da Giansenio con quelle di Baio. I fautori del libro tentarono di resistere, negando la autenticità della bolla e ricorrendo ad altri cavilli; la controversia lungi dal sopirsi si acuì sempre più.

Dietro pressioni di S. Vincenzo de' Paoli e di un folto gruppo di vescovi francesi, dopo un lungo esame, protratto per due anni, il 31 maggio 1653 Innocenzo X condannò come eretiche cinque tesi che, pur non trovandosi alla lettera nell'opera di Giansenio, ne esprimevano fedelmente il pensiero, cogliendo i punti principali del sistema. I giansenisti, lungi dal sottomettersi, e non volendo d'altra parte ribellarsi, ricorsero a varie scappatoie. Dopo aver cercato invano di provare che le proposizioni condannate non erano contenute nell'*Augustinus*, provocando così un nuovo intervento di Innocenzo X nel 1654, Antonio Arnauld escogitò la distinzione fra la *quaestio iuris* e la *quaestio facti*: la Chiesa è infallibile quando condanna come eretica una proposizione (*quaestio iuris*), non quando afferma che una data proposizione si trova in un libro e pretende chiarire quale sia il senso inteso dall'autore (*quaestio facti*). In altre parole: un'affermazione può essere interpretata in vari modi, in senso ortodosso o in senso eretico. Si trattava di determinare quale fosse il significato oggettivo che l'autore dell'*Augustinus* dava alle sue tesi. Secondo Arnauld, la Chiesa può condannare una dottrina in astratto, ma non può giudicare nella dottrina di un individuo. Se lo fa, il fedele è solo obbligato a un silenzio ossequioso.

Per stroncare ogni resistenza, Alessandro VII nel 1656 dichiarò che le cinque proposizioni erano contenute effettivamente nell'*Augustinus* e che erano state condannate nel senso inteso dall'autore.

Mentre si moltiplicavano senza fine gli opuscoli polemici nei due sensi, Alessandro VII, sollecitato da Luigi XVI, nel 1665 ripeté l'ordine di sottoscrivere un formulario di adesione interna ed esterna alla condanna. All'avvento al trono di Clemente IX, si raggiunse una composizione almeno apparente: i vescovi che avevano rifiutato la loro firma al formulario inviato da Roma sotto Alessandro VII, sottoscrissero il documento, ma nello stesso tempo, in un protocollo tenuto segreto, espressero la loro intima convinzione, fedele alla tesi del silenzio ossequioso. Clemente IX, malgrado tutti i dubbi sulla loro sincerità, non volle provocare ulteriori difficoltà e finì per accogliere la sottomissione, dichiarando nel gennaio 1669 la sua gioia per la riconciliazione (*Pax clementina*).

All'inizio del Settecento il conflitto riarse. La resistenza partiva ancora da Port Royal, colpita dall'interdetto nel 1707, e demolita qualche anno più tardi, ma rimasta a lungo con le sue rovine suggestive il luogo di pellegrinaggio di tutti i filogiansenisti, come l'italiano Eustachio Degola, ansiosi di ritrovare la purezza delle origini.

Intanto, dopo che la bolla *Vineam Domini* di Clemente XI nel 1705 aveva condannato nuovamente la tesi del silenzio ossequioso, una nuova bolla ancora più importante, l'*Unigenitus*, condannò nel 1713 le principali tesi con cui Pascasio Quesnel nell'opera *Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset*, più noto sotto il titolo *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* aveva esposto sotto nuova forma le idee di Giansenio. Non si può negare che varie proposizioni di Quesnel presentano una certa affinità con delle opere di S. Agostino: ma non si può ignorare una differenza fondamentale, il profondo senso ecclesiale dell'Ipponense, pronto a correggere o a sfumare le sue posizioni per essere in piena comunione con il magistero della Chiesa, e la irriducibile tenacia con cui Quesnel (come in genere molti giansenisti) sostengono la loro interpretazione personale, anche a costo di cadere in contraddizione con la gerarchia. Ad un'identità letterale si oppone

uno spirito del tutto diverso. Intanto alcuni vescovi, resi arditi dalla morte di Luigi XIV e dalla condotta indifferente del reggente duca di Orléans, si appellarono ad un concilio. Gli « appellanti » furono scomunicati nel 1718 con la bolla *Pastoralis officii.*

15.4. Il giansenismo in Italia

Il movimento giansenista si diffuse in Italia, dagli inizi del Settecento. Non mancarono discussioni teologiche, sul modo concreto con cui si realizza l'efficacia della grazia (Noris, Belelli, Berti), sul diritto assoluto che i fedeli avrebbero di ricevere la comunione con particole consacrate durante la Messa (controversia di Crema), sulla devozione al S. Cuore, accusata di nestorianesimo, sulla *Via Crucis,* considerata occasione di superstizione, sul probabilismo e sul molinismo, sulla predestinazione. Nella nostra penisola il giansenismo perse però o sfumò in modo notevole il carattere dogmatico, mentre ebbe sempre un notevole posto la polemica rigorista, e si accentuò vivamente, rispetto alla Francia, la tendenza riformatrice anticuriale, invocando così spesso l'aiuto dell'autorità civile per rimuovere gli abusi introdotti dalla curia o da questa troppo a lungo tollerati.

In genere, si esaltava l'autorità dei vescovi nei confronti del Papa, dei parroci nei confronti dei vescovi, si cercava di attuare un culto più puro ed intimo — non appoggiato a pratiche esterne, talora vicine alla superstizione, come gli eccessi della devozione ai santi ed alla Madonna, la sovrabbondanza di confraternite e di reliquie, spesso di dubbia autenticità — ma fondato piuttosto sulle antiche tradizioni cristiane, cioè sul contatto diretto con la Scrittura e la liturgia, vissuta in spirito comunitario. Alla campagna contro la falsa e mal regolata devozione popolare, si univa la critica storica contro tradizioni mal fondate, la protesta contro il rigore della censura libraria e delle repressioni inquisitoriali, la tendenza a diminuire il numero degli articoli di fede obbligatori sotto pena di eresia, la poca simpatia per le immunità ecclesiastiche, cui i giansenisti erano pronti a rinunziare, nella speranza di rinnovare così la Chiesa, svincolandola da strutture ed appoggi troppo umani.

Il giansenismo italiano raccoglie circoli poco estesi, lontani così dalla massa del popolo come dalla borghesia, dove si trovano insieme, legati da una viva affinità di sentimenti e di aspirazioni, uomini eminenti per pietà, austerità di vita, erudizione, scienza, ma il più delle volte insofferenti dell'autorità romana,

facili a diffondere la diffidenza e il sospetto nei suoi riguardi, sempre ostili ai gesuiti. I centri principali del movimento sono *Pavia* dove insegnarono a lungo Pietro Tamburini e Giuseppe Zola; *Pistoia,* dove Scipione de Ricci è il capo dei vescovi toscani riformisti; *Roma,* dove non mancano prelati di curia impregnati di spirito antiromano, come Giovanni Bottari, e perfino cardinali, primo fra tutti Domenico Passionei, prefetto dell'Indice; *Napoli,* dove il giansenismo assume un colorito giurisdizionalistico, favorito da vescovi come Giuseppe Capecelatro. Dalla Francia si diffondevano in questi circoli *Les Nouvelles Ecclésiastiques,* insieme alle riviste italiane che ne seguivano lo spirito, le « Novelle letterarie », e, più tardi e con maggior asprezza, gli *Annali ecclesiastici.* I tre periodici erano pieni di critiche contro Roma.

Senza potersi propriamente chiamare giansenisti, alcuni ecclesiastici degnissimi ne condividevano le aspirazioni nel campo pratico, disciplinare, pur restando lontani dalle sue tesi dogmatiche, e finendo così per costituire quello che la storiografia dei nostri giorni ha chiamato il *Tiers parti*: primeggia fra questi Ludovico Antonio Muratori, spirito positivo, calmo, per nulla incline al rigorismo, ma pronto a criticare alcune posizioni della curia, a suo avviso troppo attaccata al potere temporale e disposta a difenderlo anche con le armi, vicino ad alcune tesi riformiste care al giansenismo italiano. Basta ricordare il titolo di alcune sue opere: *De ingeniorum moderatione in religionis negotio,* sulla tolleranza; *Della ben regolata devozione de' cristiani,* che inculca l'antica semplicità della Chiesa, la moderazione nei pellegrinaggi e nelle processioni, la limitazione delle feste, l'abolizione di conventi inutili: un programma per molti aspetti affine a quello del dispotismo illuminato.

Nel 1786 il giansenismo toscano tiene a Pistoia le sue solenni assise sotto la direzione di Scipione de Ricci e la protezione del granduca Pietro Leopoldo. Il sinodo può essere considerato come l'epilogo di tutto il movimento giansenista, e l'ultimo tentativo di riforme organiche nello spirito di Giansenio, Du Vergier, Arnauld. I decreti in molti casi rappresentavano una salutare reazione contro gli usi del tempo, un sincero sforzo per una purificazione del culto e una migliore partecipazione del laicato alla liturgia. Ma lo spirito generale, antiromano e anticuriale, finì inevitabilmente per rovinare l'aspetto positivo delle riforme. Il Ricci più tardi riprovò le sue idee, ma le sue dichiarazioni posteriori sembrano provare che la sua sottomissione era del tutto formale ed esteriore.

15.5. Giudizio sul giansenismo

Il giansenismo, pur non mancando di elementi positivi, ebbe nel complesso un influsso negativo.

Il rigorismo teorico e pratico, esaltando l'efficacia della grazia fino a svalutare gli altri elementi della vita cristiana, e nello stesso tempo proponendo ai fedeli un ideale arduo e difficile da raggiungersi, divenne facilmente un motivo di scoraggiamento, un comodo pretesto per rinunziare alla lotta contro le passioni, per fuggire le proprie responsabilità e desistere da ogni serio sforzo di rinnovamento interiore.

Il giansenismo finiva per considerare la chiesa come un cenacolo di eletti: in fondo esso è una nuova fase della tentazione di Ippolito e Novaziano, dei Catari, dei « fratelli » e delle « sorelle » valdesi: fare della Chiesa non un popolo immenso, ma un piccolo gregge. Callisto, certamente inferiore intellettualmente ad Ippolito, rappresenta la reazione concreta della Chiesa primitiva; la pastorale di S. Alfonso Maria de' Liguori e della Compagnia di Gesù, agli antipodi del rigore giansenistico, fu la reazione tipica della Chiesa postridentina.

Col giansenismo si è poi affermato un tipo di pietà e di devozione, che dà la preferenza all'adorazione per il Signore onnipotente, incomprensibile e inaccessibile, che decide arbitrariamente la sorte degli uomini, rispetto all'amore per il Padre che ama, aspetta, perdona. Sono così svalutate le novene, il rosario, i canti popolari, per non parlare della devozione al S. Cuore, la bestia nera di molti giansenisti; la frequenza ai sacramenti diventa sempre più rara. La preghiera non è più un incontro personale, confidente e amoroso col Signore, ma si riduce a un freddo sguardo a sé stesso e a una riflessione scientifica su alcune verità di fede. Nell'Ottocento, per influsso di S. Alfonso Maria de' Liguori, che continuò e crebbe pur dopo la sua morte, per opera dei redentoristi, dei gesuiti, soprattutto per l'apporto personale di Pio IX, prevalse la tendenza opposta. In breve, il giansenismo promosse una pietà severa, piuttosto fredda e poco personale, più adatta agli intellettuali che al popolo; la Chiesa favorì una pietà più calda, più popolare, a scapito forse di una profonda interiorità e di una penetrazione dei testi scritturistici e liturgici, ma accessibile anche e forse soprattutto ai ceti meno abbienti e meno colti (quella pietà che può allora scadere in manifestazioni troppo esteriori, ma costituì a lungo un solido nutrimento per molte famiglie, come appare nel *Giornale dell'Anima* di Angelo Roncalli e nell'*Albero degli zoccoli* di Ermanno Olmi). Ancora una volta, la Chiesa rifiutò di essere un gruppo scelto, volle continuare ad essere lo strumento di salvezza per tutta l'umanità, soprattutto per i più abbandonati, per i sottosviluppati.

Sotto il profilo disciplinare, il giansenismo ha indebolito la solidità della compagine ecclesiastica con il suo subdolo ostruzionismo, che univa la sottomissione apparente all'ostinato attaccamento alle proprie idee, con il tentativo anacronistico e antistorico di ricondurre la Chiesa alla perfezione primitiva, cioè di fatto ad una situazione irreale, che il più delle volte non è mai esistita al di fuori delle fantasie gianseniste. Le parole che Saint-Cyran volle sulla sua tomba, *Non erit tibi veritas recens*, indicano bene quest'immobilismo, nel dogma, nella morale, nella pastorale, quest'ingenuo arcaismo, privo di sensibilità storica, mentre la gerarchia ha respinto quest'immobilismo, come più tardi, con lo stesso spirito, ha condannato contro il modernismo un progresso che significava un cambiamento sostanziale, una distruzione dell'autentico cristianesimo.

La tattica giansenista con lo sforzo di congiungere l'impossibile, la sottomissione e la resistenza nel seno della Chiesa, influì poi nel creare tutta una mentalità proclive alla resistenza nel seno della Chiesa, che da allora apparve spesso in molti laici cattolici, che vogliono restare nella Chiesa, ma applicando a loro modo le leggi della Chiesa.

Lo stesso spirito appare in vari protagonisti del Risorgimento italiano dell'Ottocento, che si professano cattolici, e promuovono una riforma della Chiesa secondo i loro criteri: Raffaele Lambruschini, Gino Capponi, Bettino Ricasoli, il cui spirito è riassunto da Arturo Carlo Jemolo con un calore che tradisce l'intima simpatia per questa posizione e con parole che riecheggiano una delle proposizioni di Quesnel condannate nella *Unigenitus*: « ... cattolici sinceri, credenti nei dogmi [affermazione storicamente assai discutibile], desiderosi dei sacramenti [loro concessi da sacerdoti amici che interpretano largamente la disciplina ecclesiastica], fidenti in Dio, prostrati spesso nella preghiera, con un anelito religioso per cui il *Fiat voluntas tua* non fosse pura rassegnazione, ma comando quotidiano all'azione, e tuttavia persuasi di potere passare sopra alle scomuniche per attuare una nuova costituzione ecclesiastica... ». Con tono oratorio e non senza qualche esagerazione, de Maistre aveva delineato la stessa mentalità, che egli, a differenza dello storico italiano, vedeva con raccapriccio: « Nemici che fanno parte della guarnigione e che ci pugnalano alle spalle

mentre vegliamo sulla breccia, figli degeneri e insofferenti che vogliono restare colla madre, e vivono in famiglia in continuo litigio ».

15.6. Il gallicanesimo

Dopo le prime vaghe affermazioni sull'indipendenza dell'episcopato e delle autorità civili da Roma, avanzate durante il conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, dopo il lungo conflitto dello scisma d'Occidente, si diffonde in Francia uno spirito complesso e diffidente verso l'autorità romana, geloso della propria indipendenza, attaccatissimo alle proprie consuetudini, remissivo di fronte alle ingerenze statali. Più o meno consciamente, confluiscono in questa mentalità due tendenze diverse: la prima cerca sostanzialmente di spostare l'autorità della Chiesa dal centro alla periferia, ma comprende tutta una gamma di atteggiamenti, che vanno da una posizione vicina allo scisma all'aspirazione ad una maggiore autonomia conciliabile con la più rigida ortodossia (gallicanesimo ecclesiastico); l'altra è propensa ad accettare l'intervento del potere civile nelle questioni religiose (gallicanesimo politico). Quest'ultimo non è, in fondo, che un momento dell'antico cesaropapismo, rafforzatosi nell'età moderna per tutti i fatti ormai noti, rottura dell'unità religiosa e nascita delle monarchie assolute. In teoria i due movimenti potevano rimanere nettamente distinti, cioè la gelosa custodia della propria autonomia nei confronti del Capo Supremo della Chiesa poteva essere aliena da ogni servilismo verso il potere civile. In pratica, era difficile combattere su due fronti, contro il Re e contro il Papa, e la resistenza alle direttive romane fu spesso unita ad una più o meno grande acquiescenza verso la monarchia. Il gallicanesimo ecclesiastico si congiunse spesso con il gallicanesimo politico.

I contrasti fra Roma e Parigi, che si ripetevano cronicamente per questioni del tutto marginali, acquistarono particolare gravità quando davanti a Luigi XIV si trovò una personalità energica come Innocenzo XI (Odescalchi, 1676-1689). Nel 1673 il re confermò ed estese a tutte le diocesi francesi il diritto, prima limitato ad alcune circoscrizioni ecclesiastiche, di conferire gli uffici ecclesiastici che non importavano cura d'anime durante la vacanza della sede (regalia spirituale). Innocenzo XI, preoccupato più che dal fatto concreto, dai principi che esso implicava, protestò con tre Brevi molto forti. Luigi XIV, comprendendo la gravità della situazione, volle assicurarsi l'appoggio del clero e convocò un'assemblea

del clero, che nel 1682 riconobbe valide le ragioni del re, che, del resto, aveva mitigato le sue richieste pratiche, e approvò una dichiarazione redatta da Bossuet, malgrado le sue riluttanze, per ordine di Luigi XIV. I quattro articoli approvati il 19 marzo 1682 sostengono l'indipendenza assoluta del re di Francia nelle questioni temporali, la superiorità del concilio sul Papa secondo i decreti di Costanza, l'inviolabilità delle antiche e venerande consuetudini della Chiesa gallicana, l'infallibilità del Papa condizionata dal consenso dell'episcopato. La dichiarazione era l'ultimo anello di una lunga catena: i principi gallicani, fino allora piuttosto indeterminati o esposti in modo assai vario, assumevano ora una formulazione precisa e definitiva, che poteva essere interpretata nel senso più largo e dava ampie possibilità di intervento alla monarchia. Luigi XIV impose a tutte le scuole teologiche l'insegnamento dei quattro articoli. Vale la pena di sottolineare soprattutto l'ultimo dei quattro articoli (« nec tamen irreformabile esse judicium nisi Ecclesiae consensus accesserit »), che si oppone diametralmente all'inciso, introdotto per volontà di Pio IX nella definizione dell'infallibilità personale del papa, promulgata alla fine pratica del Vaticano I (« eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse »).

Innocenzo XI deplorò amaramente l'arrendevolezza dell'episcopato francese, dichiarò nulle tutte le disposizioni sulla regalia spirituale, negò l'istituzione canonica ai candidati all'episcopato che avevano preso parte alle riunioni del 1681-82, ma preferì non intervenire direttamente sul valore dei quattro articoli. Per non mostrarsi debole, Luigi XIV rifiutò di domandare le bolle di istituzione canonica per i nuovi candidati all'episcopato, finché i designati, ai quali era stata rifiutata l'istituzione canonica per la loro adesione alla dichiarazione del 1682, non l'avessero ricevuta: il risultato fu che in sei anni il numero delle sedi vacanti si avvicinò alla quarantina. Il conflitto si aggravò per la resistenza opposta dal re all'abolizione del diritto di asilo nell'ambasciata francese a Roma, inderogabilmente richiesto dalle esigenze dell'ordine pubblico, e per il contegno arrogante del nuovo ambasciatore francese Lavardin al suo ingresso a Roma, che apparve a tutti una sfida per l'ostentazione di armi e di armati. Egli venne considerato senz'altro scomunicato, e non venne mai ricevuto dal papa, che all'inizio del 1688 fece indirettamente sapere al re come tanto il sovrano come i suoi ministri dovevano ritenersi anch'essi colpiti dalla scomunica. Il re Sole, all'apogeo della sua potenza, non si preoccupò della censura, anzi per rappresaglia occupò i territori che la S. Sede possedeva in Francia, Avignone e il Venosino, e

presentò un appello al concilio. In queste circostanze sopravvenne la morte di Innocenzo XI, l'unico che avesse osato opporsi alla potenza di Luigi XIV.

Sotto i successori di Innocenzo XI, Alessandro VIII ed Innocenzo XII, si raggiunse un compromesso, facilitato anche dalla critica situazione politica di Luigi XIV, esausto da tutte le guerre sostenute. Il re restituì i territori occupati, ma non cedette sulla questione dei quattro articoli. Allora Alessandro VIII (1689-1691) in punto di morte pubblicò la bolla già pronta da tempo, che dichiarava nulli (senza condannarli esplicitamente) i quattro articoli. Sotto Innocenzo XII (1691-1700) Luigi XIV revocò l'ordine di insegnare le quattro tesi incriminate: il papa cedette l'istituzione canonica ai candidati alle sedi vacanti, a condizione che dichiarassero almeno genericamente il loro rincrescimento per l'accaduto. Il decreto sulle regalie non fu revocato (si può parlare di un tacito accordo fra il re Sole ed il papa); gli articoli continuarono ad essere insegnati in molte università. La lotta si chiudeva dunque non con una piena vittoria della S. Sede, ma, come spesso accade nella storia, con un compromesso fra le due parti.

I quattro articoli del 1682 rimasero effettivamente sempre l'espressione di uno stato d'animo piuttosto diffuso, che appare in vari manuali scolastici e in varie opere storiche e giuridiche dal Sei all'Ottocento, in Francia ed in Germania. Qui nel 1763 il vescovo coadiutore di Treviri, Nicola Hontheim, pubblicò sotto lo pseudonimo di Febronio il libro *De statu Ecclesiae et de potestate legitima Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione compositus.* L'autorità suprema nella Chiesa primitiva risiede nei vescovi e nel concilio. Il Papa ha solo una preminenza *honoris, directionis et inspectionis,* cioè, come delegato del concilio, può sorvegliare le applicazioni dei deliberati conciliari, e prender decisioni dogmatiche o disciplinari, che hanno però forza vincolante solo dopo l'accettazione, anche implicita, delle chiese nazionali e delle diocesi. Tutti gli altri poteri, — conferma e deposizione dei vescovi, dispense, ecc. — sono il risultato di una lunga serie di usurpazioni, e devono essere restituiti all'episcopato, cui sono stati sottratti. Un aiuto decisivo in questa rivendicazione potrà venire dal potere civile, che, per difendere i vescovi, può ricorrere al placet, può convocare sinodi provinciali e nazionali, può in caso estremo usare anche la forza contro il Papa.

Il libro venne condannato e l'Hontheim, dopo parecchie esitazioni si sottomise, con maggiore o minore sincerità. Non mancarono però tentativi pratici per l'attuazione delle riforme da lui vagheggiate, che rischiavano di subordinare sempre più i vescovi all'autorità civile.

15.7. Tramonto e fine del gallicanesimo

Un colpo grave, anche se involontario, al gallicanesimo, fu dato da Napoleone, che nel concordato del 1801 impose al Papa Pio VII il rinnovamento di tutto l'episcopato francese. Siccome 36 vescovi rifiutarono le dimissioni, il Papa fu costretto dalle circostanze a deporli, con un atto che, più di ogni disquisizione teorica, dimostrava la suprema autorità di cui egli godeva su tutta la Chiesa.

Negli anni seguenti, l'autorità suprema del Sommo Pontefice ebbe un notevole sviluppo. Il romanticismo, la necessità di un saldo appoggio che non si trovava più nello Stato laico e liberale, l'azione costante e cosciente di Pio IX per raccogliere direttamente attorno a sé la Chiesa universale, aumentarono sempre più l'autorità del Pontefice.

Il Concilio Vaticano I con le due definizioni del 18 luglio 1870, proclamando dogma di fede non solo l'infallibilità personale del Papa (con l'inciso di cui si è fatto cenno sopra), ma anche il suo primato di giurisdizione su tutta la Chiesa, dette al gallicanesimo il colpo definitivo.

In conclusione, dal Tridentino al Vaticano si svolse nella Chiesa una vivace lotta fra le tendenze favorevoli ad una maggiore autonomia dell'episcopato (che, oltre a rifarsi all'esempio della Chiesa antica, si appoggiavano soprattutto al quarto degli articoli del 1682, e soprattutto alla formula « nisi Ecclesiae consensus accesserit »), dette gallicane, e quelle decise a sottolineare e rafforzare l'autorità pontificia ed a consolidare l'accentramento romano (forti dell'inciso del 1870 « ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae »), forze che nell'Ottocento furono dette ultramontane (perché Roma, vista da Parigi, era al di là dei monti). La lotta non mancò talora di momenti drammatici, ed ebbe fine solo nell'Ottocento con il Vaticano I, che segnò il culmine dell'opera restauratrice di Pio IX e della sua azione centralizzatrice. Questa centralizzazione, l'intima adesione al Pontefice, permise alla Chiesa di superare con minor difficoltà l'assalto dell'assolutismo e del liberalismo, dato che contribuiva a rendere la Chiesa più forte nei confronti dello Stato. Naturalmente, questo vantaggio fu unito a qualche inconveniente, forse più sensibile man mano che i peri-

coli diminuivano, le resistenze della periferia si facevano meno forti e l'azione unificatrice invece diveniva più vigorosa e insofferente di ritardi e di incertezze. L'unità venne intesa più volte come rigida uniformità e ad essa furono talora sacrificate vetuste e venerande consuetudini locali; spesso l'autorità dei vescovi venne controllata da Roma in modo minuzioso, senza lasciare loro un sufficiente spazio autonomo, o, in pratica, facendoli dipendere in qualche caso dai funzionari della curia loro inferiori in grado e dignità. Il Vaticano II con la Costituzione sulla Chiesa e il riconoscimento della collegialità dei vescovi, ha rappresentato un passo decisivo verso un nuovo equilibrio, fondato sulla cooperazione armoniosa del centro con la periferia.

Bibliografia di approfondimento

1) Sul quietismo, cfr. la bibliografia raccolta nella storia della Chiesa detta FLICHE-MARTIN, 19/I, pp. 261-262; in particolare la voce *Molinos*, del *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. 10, II, coll. 2187-2192; quella di *Quiétisme, ivi*, vol. 12/2, coll. 1537-1581; P. DUDON, *Le quiétiste espanol Michel Molinos* (1628-1696), Paris 1921; M. PETROCCHI, *Il quietismo italiano del seicento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1968.

2) Una sintesi sul giansenismo breve e insieme bene informata e sufficientemente completa, che raccomandiamo vivamente, è quella di B. MATTEUCCI, *Il giansenismo*, Roma 1954 (Universale Studium). Fra gli studi più vasti, segnaliamo l'opera classica di J. ORCIBAL, *Les origines du jansénisme*, 6 voll., Paris 1947-62 e quelli, numerosissimi, di L. CEYSSENS. Sul giansenismo italiano si sono moltiplicate in questi ultimi tempi le pubblicazioni: così, dopo le opere classiche di RODOLICO sul Ricci (Firenze 1920), di JEMOLO, sul giansenismo italiano in genere (Bari 1928), di E. ROTA sulle origini del Risorgimento (Milano 1938), possediamo ora gli studi del MATTEUCCI sul Ricci (Brescia 1941), del CACCIATORE su S. Alfonso Maria de' Liguori (Firenze 1942), del CODIGNOLA sul giansenismo ligure (Firenze 1941-42), del MANTESE su Pietro Tamburini (Brescia 1942), del DAMMIG sul giansenismo romano (Roma 1945), dello STANISLAO da Campagnola su Adeodato Turchi (Roma 1961), del VECCHI sulle correnti venete dei Sei e Settecento (Venezia 1962). Una presentazione discutibile ma interessante del giansenismo è quella di C. A. SAINTE BEUVE, *Port Royal* (ediz. recente Paris 1953).

Nella stessa linea, di sintesi ben fondate, vanno collocati J. ORCIBAL, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris 1961; L. COGNET, *Le jansénisme*, Paris 1961 (³1968): ottimo; F. MOLINARI, *Il giansenismo è un'eresia?*, in *Tabù della storia della Chiesa moderna*, Marietti, Torino 1973, pp. 112-140; J. DELUMEAU, *Il giansenismo*, in *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 1976, pp. 139-170 (esame acuto della problematica e della storiografia relativa al giansenismo) e L. MEZZADRI, *Orientamenti per una rilettura delle polemiche giansenistiche nel secolo* XVII, in FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa*, XIX/I, SAIE, Torino 1974, pp. 585-591.

3) Sul gallicanesimo, cfr. J. ORCIBAL, *Louis XIV contre Innocence XI*, Paris 1949; G. A. MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris 1953; J. BLET, *Le clergé de France et la monarchie*, 2 voll., Roma 1959; ID., *Les assemblées du clergé et Louis XIV de 1670 à 1693*, Roma 1972;L. MEZZADRI, *Orientamenti storiografici attuali sulla questione della regalia e sui quattro articoli del 1692*, in FLICHE-MARTIN, citato sopra, pp. 578-584; R. DARRICAU, *Il gallicanesimo*, ivi, pp. 593-604.

4) Può essere utile la lettura critica delle *Lettere Provinciali* di Pascal che ci fanno conoscere al vivo le polemiche tra giansenisti e gesuiti, i punti deboli delle due parti: naturalmente la lettura deve essere accompagnata da un commento che permetta di cogliere le eventuali unilateralità di Pascal (cfr. in tal senso l'articolo *Pascal*, nel *Dict. Th. Cath.*). Utile pure è il volumetto di M. VAUSSARD, *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, Paris 1959, che sottolinea l'eredità giansenistica di vari protagonisti del Risorgimento. Sull'influsso del giansenismo nella letteratura, cfr. B. MATTEUCCI, *Riflessi letterari del giansenismo*, in *Humanitas* 2 (1974), pp. 568-94 (echi giansenisti in BERNANOS, MAURIAC... in che senso?). Fondamentale però in questo senso resta l'opera di H. BREMOND, *Historie litteraire du sentiment religieux en France*, IV, Paris 1920. Sono note le discussioni sul giansenismo del Manzoni: cfr. F. RUFFINI, *La vita religiosa di A. Manzoni*, Bari 1913 e la replica della Civ. Catt., 1931, I, pp. 339-49.

5) Su Innocenzo XI, cfr. il discorso apologetico di Pio XII, per la sua beatificazione, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1956, pp. 762-68. Il problema di fondo è quello degli effetti positivi e negativi della centralizzazione romana: voluta dal basso o imposta dall'alto, soffocatrice o liberatrice?

SOMMARIO DEL CAPITOLO 16

	Pag.
16. CENNI SU ALCUNI PROBLEMI DELLA STORIA DELLE MISSIONI	323
16.1. Carattere della colonizzazione portoghese, spagnola, anglosassone	323
16.2. Il Patronato	325
16.3. La reazione al Patronato: la S. Congregazione « De Propaganda Fide »	327
16.4. I rapporti con gli indiani e con i negri	328
16.5. La questione dei riti cinesi e malabarici	331
16.6. Le Riduzioni del Paraguay	335
16.7. Le missioni in Asia	336
16.8. Bilancio e prospettive	339
Bibliografia di approfondimento	340

CAPITOLO 16

CENNI SU ALCUNI PROBLEMI DELLA STORIA DELLE MISSIONI

16.1. Carattere della colonizzazione portoghese, spagnola, anglosassone

I Portoghesi non tentarono neppure un'espansione all'interno del continente asiatico, per cui mancavano loro le forze, e si proposero solo la creazione di una rete di stazioni commerciali, collocate in posizioni strategiche, a cui affluivano dall'interno le merci richieste, e da cui ogni anno partivano per il Portogallo le spedizioni navali. In queste condizioni non era possibile esercitare alcun influsso sulle civiltà dell'India e della Malesia, che perciò non furono nemmeno sfiorate dalla civiltà europea.

Gli Spagnoli invece nell'America Latina svilupparono sistematicamente una penetrazione nel retroterra, e svolsero un'autentica opera educatrice, che non si ridusse alla semplice esportazione nel nuovo continente di istituzioni e costumi europei, ma portò alla creazione di una nuova civiltà, la civiltà latino-americana. Il compito, di portata mondiale, fu svolto in modo sostanzialmente positivo, anche se non mancarono colpe gravissime compiute all'ombra della croce. In ogni caso, le condizioni degli indigeni sotto la Spagna furono migliori di quelle dei pellerossa venuti a contatto con gli Anglosassoni. Mancava infatti nei colonizzatori spagnoli quel razzismo così frequente negli inglesi; d'altra parte questi erano emigrati con tutta la loro famiglia, mentre gli spagnoli si trovavano senza donne della loro razza, il che, se fu causa di un pericoloso abbassamento del livello morale, d'altra parte, in una prospettiva più vasta, facilitò la fusione delle razze. Né bisogna dimenticare che i coloni spagnoli erano mossi da due motivi ben diversi, eppure giustapposti: la speranza di un guada-

gno facile e rapido, e lo zelo sincero, anche se non sempre illuminato, per la salvezza degli indigeni.

Nell'evangelizzazione degli abitanti, inizialmente venne fatto più volte uso della forza, e la conversione era spesso confusa con la sottomissione al nuovo regime politico: tuttavia, passato il primo momento, si svolgeva una larga e spesso efficace opera di catechesi, sicché le nuove generazioni, cresciute nel nuovo clima, erano realmente, seppure forse superficialmente, credenti. Naturalmente, anche questo contraddittorio, o, nella migliore delle ipotesi, complementare succedersi di coazione e catechesi, è stato diversamente giudicato: e mentre storici ecclesiastici sembrano concludere che non si può condannare senz'altro come sterile il ricorso alla forza, almeno nelle circostanze eccezionali della prima conquista, molti storici laici, anche cattolici (forse un po' affrettatamente), fanno risalire a queste origini discutibili le lacune del cattolicesimo latino-americano dei nostri giorni, su cui per altro hanno influito svariati fattori spesso posteriori. Comunque, vale la pena di notare che dovunque arrivò la Spagna, sorsero nazioni cattoliche: non solo in America, ma anche in Asia, dove l'unico stato tradizionalmente cattolico sono le Filippine, che ancora nel nome ricordano il figlio di Carlo V, Filippo II, che dal suo palazzo dell'Escurial controllava minutamente la vita dei suoi remoti domini.

Per quanto riguarda il sistema politico-economico delle colonie spagnole, accenniamo soltanto alle conseguenze di un regime che si può per vari aspetti chiamare feudale, e che venne applicato in larga scala. I coloni ricevevano in usufrutto per lo spazio di due o tre generazioni dei territori, nei quali godevano di una parziale giurisdizione sugli indigeni: i coloni ai quali vennero concessi questi privilegi vennero detti *encomenderos*, dal nome dell'istituto giuridico, l'*encomienda*. Il governo spagnolo era stato sospinto su questa via dalla necessità di evitare l'anarchia, a cui avrebbe altrimenti facilmente portato la debolezza e l'impotenza del potere centrale, dall'urgenza di mettere una sanzione legale ad una situazione di fatto già esistente, dall'opportunità di stimolare i coloni più intraprendenti: cause tutte, singolarmente analoghe a quelle che determinarono il sorgere del feudalesimo nell'Europa carolingia. E come allora, anche in America il sistema portò presto a facili e gravi abusi: i colonizzatori sfruttarono in tutti i modi gli Indios dei loro territori, sì che la mortalità raggiunse punte assai elevate. Secondo una relazione inviata nel 1582 al governo spagnolo, la popolazione indigena di Antioquia scese in cinquant'anni da 100.000 a 800. Il computo si può ritenere a

priori falso, ma bisogna anche senza alcun dubbio ammettere che esso abbia un fondamento nella realtà: le durissime condizioni cui erano ridotti gli Indios, e la fortissima mortalità.

Come gli Spagnoli, gli Inglesi svolsero un'effettiva penetrazione nel continente, non si limitarono cioè ad una rete di stazioni commerciali. Diversamente da quelli, però, non stabilirono alcuna relazione di amicizia con gli indigeni, che respinsero lentamente ma inflessibilmente all'interno, per poi sterminarli in modo incruento ma efficace (alcool e altri mezzi). Nell'America settentrionale non nacque una nuova civiltà con caratteristiche proprie, ma si importarono usanze e tradizioni europee.

16.2. Il Patronato

Dalla metà del Quattrocento fino al Seicento, da Nicolò V a Paolo V, i Pontefici concessero ai sovrani di Spagna e di Portogallo privilegi sempre più notevoli, esigendo contemporaneamente da essi in compenso che si prendessero cura dell'evangelizzazione nelle terre scoperte.

Seconda la mentalità dell'epoca, l'appoggio delle autorità civili costituiva la via più sicura ed efficace per la cristianizzazione dell'Asia e dell'America. Del resto la scoperta e l'occupazione delle nuove terre era considerata come la continuazione della liberazione della penisola Iberica dal giogo islamico, cioè come un'impresa essenzialmente sacra.

Il sistema corrisponde in sostanza alle condizioni generali del tempo e alla mentalità dell'epoca, in particolare alla strettissima unione fra Stato e Chiesa tipica dei regimi assoluti, che abbiamo delineata nelle pagine precedenti, ed è solo un aspetto particolare di questo fenomeno più vasto, l'unione intima fra le due società, civile e religiosa, con i suoi vantaggi ed i suoi gravissimi rischi.

Ai sovrani di Spagna e di Portogallo vennero così attribuiti determinati diritti e doveri, che rendevano l'evangelizzazione degli infedeli un compito dello Stato, ma contemporaneamente attribuivano a questo piena autorità sulla Chiesa nei territori delle missioni. I diritti dello Stato si possono riassumere in questi punti: 1) Nomina a tutti i benefici; 2) Ammissione od esclusione dei missionari rimessa all'arbitrio sovrano, ed a condizione comunque che essi partissero unicamente da Lisbona o da Cadice. I missionari pertanto non potevano partire senza l'autorizzazione

regia: ora i Portoghesi non videro troppo volentieri l'afflusso di missionari stranieri, tollerati più facilmente dagli Spagnoli (nell'America Latina, nel Settecento, i missionari gesuiti erano per quattro quinti tedeschi). 3) Controllo su tutti gli affari ecclesiastici, con esclusione di qualsiasi altra autorità: i missionari potevano rivolgersi a Roma solo tramite il governo, e Propaganda Fide non ebbe mai alcuna autorità nelle colonie portoghesi e spagnole. A questi diritti ovviamente corrispondevano dei doveri, cioè: 1) Scelta ed invio dei missionari. Alessandro VI nel maggio 1493 ammoniva il re di Spagna: « Vi imponiamo in virtù di santa ubbidienza di destinare nella terra ferma e nelle isole predette uomini retti e timorati di Dio, per istruire nella fede cattolica quegli abitanti ». 2) Provvedere a tutte le spese del culto, al sostentamento ed ai viaggi dei missionari, dal vescovo all'ultimo sacrestano; curare l'erezione, il mantenimento, i restauri degli edifici di culto. In conclusione, l'autorità civile in America ed in Asia godeva di diritti molto superiori a quelli di cui disponeva in Europa. Era naturale: chi paga, ha in mano le leve del potere, e, piaccia o non piaccia, bisogna ubbidirgli!

Il patronato ebbe certamente alcune conseguenze positive: i sovrani divennero più consapevoli del grave dovere che incombeva loro, di promuovere la diffusione della fede, e per vario tempo assolsero efficacemente questo compito. Spagna e Portogallo fornirono largamente alle missioni i mezzi materiali di cui queste avevano assoluto bisogno, e che difficilmente avrebbero potuto procurarsi per altra via; i missionari godettero della protezione e del favore dello Stato. Non mancarono però mai, nemmeno agli inizi, inconvenienti e danni, che andarono aggravandosi col tempo. Il Portogallo rivendicò gelosamente i diritti a lui concessi, ma soddisfece solo in parte ai suoi doveri. Tutta l'attività ecclesiastica fu controllata da una pedante burocrazia, i legati pontifici non vennero mai ammessi, i vescovi poi dell'inizio del Seicento furono obbligati a non mantenere rapporti con Roma; la necessità di un nulla osta statale per l'apostolato nelle colonie portoghesi, impedì spesso l'arrivo di un sufficiente numero di operai. Queste condizioni, già pesanti, si aggravarono quando il dominio portoghese in Asia in gran parte si sfasciò e quando alla vecchia mentalità, in cui accanto a motivi interessanti non mancava una fede sincera ed un autentico zelo, si sostituì il nuovo spirito illuministico, scettico e razionalista. Il patronato, concepito inizialmente come un mezzo per favorire la religione, si trasformò in uno strumento di cui il Portogallo si serviva per mantenere il suo influsso politico nei domini di altre potenze.

Ciò nonostante, il patronato cessò soltanto dopo lunghe trattative, svolte tra il 1928 ed il 1950.

Osservazioni analoghe si potrebbero sviluppare a proposito del patronato spagnolo nelle colonie dell'America Latina, che terminò, non senza gravissime discussioni, con il conseguimento dell'indipendenza agli inizi dell'Ottocento, quando Gregorio XVI si decise a nominare vescovi residenziali per i nuovi stati e a riconoscerne la sovranità. Ma anche allora, le ex-colonie spagnole tentarono a lungo — non senza successo — di considerarsi eredi dei diritti giurisdizionali prima posseduti dalla Spagna.

16.3. La reazione al Patronato: la S. Congregazione « De Propaganda Fide »

Gli inconvenienti del patronato spagnolo e portoghese sulle missioni non potevano sfuggire all'attenzione della S. Sede, che d'altra parte non era disposta a scaricare completamente su altre autorità la responsabilità dell'evangelizzazione dei popoli. Già Pio V istituì nel 1568 una congregazione cardinalizia per le missioni, e un'altra per la Germania, ma la mancanza di una solida organizzazione e l'opposizione di Filippo II resero poco utile l'iniziativa. Clemente VIII eresse una Congregazione *de Propaganda Fide*, ma anch'essa fallì sia per le resistenze delle potenze del Patronato, sia per la scomparsa del valido capo, il card. Giulio Antonio Santori. L'impulso decisivo alla formazione di un dicastero permanente e ben strutturato venne dall'opera del carmelitano scalzo spagnolo Thomás de Jesús (1654-1627), *De procuranda salute omnium gentium*, uscita ad Anversa nel 1613: egli propugnava fra l'altro con insistenza la fondazione di un centro missionario a Roma. L'idea, appoggiata in diverse forme da altri autori dell'epoca, venne realizzata il 6 gennaio 1622 da Gregorio XV (Alessandro Ludovisi, 1621-1623), che nonostante la breve durata del suo pontificato ha lasciato alla Chiesa un'eredità perenne. Il 22 giugno 1622 era emanata la bolla ufficiale d'istituzione, *Inscrutabili divinae providentiae arcano*. Anima della Congregazione, fino alla sua morte nel 1649, fu il segretario Francesco Ingoli, grande organizzatore, di ampie e antiveggenti vedute, ma di un carattere un po' duro, che non riuscì sempre ad evitare alcuni errori e soprattutto degli attriti con l'organizzazione missionaria più forte del tempo, la Compagnia di Gesù, preoccupata, a differenza dell'Ingoli, di mantenere buoni rapporti con i monarchi di Spagna e di Portogallo.

La Congregazione doveva controllare tutta l'attività missionaria, provvedere alla formazione di missionari, ricevere rapporti e dare direttive. Soprattutto l'Ingoli si sforzò di trasformare le missioni da un fenomeno coloniale in un movimento ecclesiastico e spirituale, di difendere i missionari dalle interferenze delle autorità politiche, di impostare il lavoro in modo unitario, di formare un clero indigeno, e di provvedere alla stampa di libri in varie lingue, creando un'apposita tipografia poliglotta.

La nascita di Propaganda riproponeva in termini acuti il problema della coesistenza tra iniziative locali e direttive centralizzatrici, fra il Patronato e l'indipendenza dell'attività della S. Sede dagli Stati. Per quanto riguarda il primo problema, nonostante gli sforzi di vari studi recenti di difendere in tutti i modi Propaganda, sembra giusto osservare che la tendenza centralizzatrice non riuscì sempre positiva, che le direttive di Propaganda non tennero sufficientemente conto delle situazioni locali, che le missioni dirette immediatamente dal dicastero romano non ebbero sempre esito positivo. Per quanto riguarda il patronato, nessuno poteva allora pensare alla sua abolizione, e si cercò piuttosto di realizzare un'amichevole collaborazione, fino a proporre l'erezione di due filiali del dicastero romano a Lisbona ed a Madrid. La maggiore difficoltà consisteva nella nomina dei vescovi, soprattutto nei territori dove il dominio portoghese o era cessato o non era mai esistito. Si cercò di aggirare le forti opposizioni portoghesi con la nomina di vicari apostolici, che giuridicamente non erano veri vescovi residenziali, ma rappresentanti speciali del papa. Nonostante tutti i reclami di Lisbona, Propaganda nel 1680 dichiarò che l'istituzione di vicari apostolici non era in contrasto con il patronato. L'istituzione si presentava come provvisoria; di fatto essa costituì una svolta nella storia delle missioni, anche se in seguito acquistò un significato diverso, di una chiesa locale non ancora giunta alla piena maturità, e dipendente abitualmente dagli aiuti, in persone e mezzi economici, delle altre chiese.

16.4. I rapporti con gli Indiani e con i Negri

Gli Spagnoli non erano in numero sufficiente per sfruttare personalmente le immense ricchezze che l'America offriva con i suoi metalli preziosi ed i suoi prodotti agricoli: non ne avevano del resto nemmeno l'intenzione. Era più semplice e più comodo far lavorare gli Indiani. L'egoismo dei conquistatori e dei coloni trovò un inatteso appoggio nelle tesi di vari teologi, per i quali gli indigeni americani erano destinati alla schiavitù per le loro colpe e per l'ineguaglianza naturale fra gli uomini.

I primi a levare la voce contro l'oppressione degli Indiani furono dei domenicani. La quarta domenica d'Avvento del 1511 a S. Domingo il p. Antonio da Montesinos senza riguardi ed eufemismi inchiodò i suoi ascoltatori alle loro responsabilità: « Con che diritto tenete in così orribile e crudele schiavitù questi indios... Nello stato in cui siete, non potete salvare l'anima vostra più dei Turchi e dei Mori... ». Fu uno scandalo senza precedenti, che valse al predicatore da parte del suo provinciale il precetto, in virtù di santa ubbidienza sotto pena di scomunica *latae sententiae*, di non parlare più sull'argomento. Ma il coraggioso frate aveva ormai sollevato il problema: era nata la Controversia delle Indie, e tutta la Spagna dovette porsi il suo caso di coscienza. Se i domenicani difendevano la libertà degli Indiani, francescani come Antonio de Espinal ritenevano che era necessario mantenere schiavi gli indigeni per almeno tre generazioni, se si voleva veramente portarli allo stato civile. Le discussioni durarono decenni, e videro l'intervento di religiosi, sovrani, teologi e pontefici, purtroppo tutt'altro che ascoltati e costretti talora a ritirare per prudenza le loro decisioni. Intervenne in prima linea Bartolomeo Las Casas, un antico colonizzatore che nelle sue encomiendas aveva sfruttato come gli altri gli indigeni, finché una crisi di coscienza lo aveva indotto a farsi sacerdote (e più tardi domenicano) ed a consacrarsi interamente alla redenzione degli Indiani. Nelle sue opere, *Historias de las Indias*, *La destrucción de las Indias*, egli denunziò vigorosamente gli abusi delle encomiendas, sia pure con qualche esagerazione, comprensibile del resto, nello stile e nelle statistiche. Las Casas attraversò sette volte l'Oceano per difendere la sua causa, e nel 1550 si batté efficacemente alla presenza di Carlo V contro il teologo Giovanni Sepúlveda, che in un opuscolo aveva dichiarato: « Affermo che i barbari non solo devono essere invitati, ma anche costretti al bene, cioè alla giustizia ed alla religione, tanto più che con poco sforzo, con l'uccisione di pochi uomini dalle due parti, i barbari possono essere ridotti in schiavitù, e si può così provvedere al vantaggio perpetuo di una moltitudine quasi infinita di mortali ». L'intervento del francescano Bernardino de Arevalo a sostegno del Sepúlveda impedì il pieno trionfo del Las Casas, che fu per il momento obbligato al silenzio insieme

al suo avversario. Ma ormai le idee del Las Casas stavano prevalendo: la legislazione spagnola subì un'evoluzione in senso sempre più favorevole agli Indiani, come appare dalle istruzioni di Carlo V del 1520 e del 1523, e dalle Nuove Leggi delle Indie promulgate a Barcellona nel 1542.

In questa controversia non mancò l'intervento dei Papi. Paolo III — sollecitato da un vescovo domenicano — nel 1537 con il breve *Pastorale officium* e la costituzione *Veritas ipsa* condannava le tesi razziste, riconoscendo agli Indiani, cattolici o no, la dignità di persona umana, vietava di ridurli in schiavitù e giudicava nullo ogni contratto in tal senso. Il divieto fu ribadito da Urbano VIII (*Commissum nobis,* 1639) e da Benedetto XIV (*Immensa Pastorum,* 1741). Naturalmente il ripetersi dei divieti mostra — per confessione stessa dei Pontefici — la loro scarsa efficacia.

Las Casas, per difendere più efficacemente gli indigeni americani, ebbe un'idea: si poteva fornire ai coloni la mano d'opera di cui avevano assoluto bisogno, importando dall'Africa dei Negri, che, oltre tutto, erano di tempra molto più resistente. Il generoso seppure irruente difensore degli oppressi non immaginava le funeste conseguenze del suo suggerimento, non sospettava di aver cooperato involontariamente ad un'oppressione ancora più dura e inumana: alla schiavitù degli Indiani si sostituì infatti la schiavitù e il commercio dei Negri, che si sviluppò sino ad assumere proporzioni gigantesche, soprattutto quando, alla metà del Seicento, mentre si andavano ormai esaurendo le miniere di oro e di argento, sfruttate voracemente dalle prime generazioni di coloni, si incrementarono su vasta scala in America le piantagioni di zucchero, cotone, tabacco, assai redditizie economicamente, ma tali da esigere una mano d'opera sempre crescente. Dal 1511 al 1870, almeno 15 milioni di Negri vennero trasferiti a forza in America: la maggior parte di essi è compresa tra il 1650 e il 1800.

La Chiesa, che con Paolo III ed Urbano VIII aveva preso efficacemente le difese degli Indiani, non sollevò mai la voce contro la tratta fino all'Ottocento. I documenti che in genere si citano a questo proposito, si riferiscono agli Indiani, non parlano di Negri, tranne uno solo, la costituzione *Veritas ipsa,* del 2 giugno 1537, che estende le disposizioni « a tutti i popoli di cui in seguito i cristiani avranno notizia », e a cui stranamente i documenti dei pontefici seguenti non fanno riferimento, citando invece il breve *Pastorale officium* del 27 maggio 1537, limitato agli Indiani. Non mancarono sacerdoti che, mossi da un sincero

zelo e con un'eroica abnegazione, si presero cura materialmente e spiritualmente degli schiavi sbarcati in America, e tra essi spicca Pietro Claver, che usava firmarsi « servo dei Negri in perpetuo ». Mancò però da parte della S. Sede e da parte della maggioranza dei moralisti una esplicita condanna della tratta e della schiavitù dei Negri: gli abusi che oggi sollevano la nostra indignazione, allora non erano ritenuti in sé illeciti, ed i teologi credevano di aver soddisfatto al proprio dovere, raccomandando ai padroni ed ai commercianti un comportamento umano verso i Negri.

I moralisti del Sei e del Settecento hanno discusso spesso la questione, e la stragrande maggioranza riconobbe lecita la tratta dei negri, una delle macchie più dolorose della colonizzazione europea che causava lutti e dolori immensi. I commercianti, dicevano i moralisti, sono per lo più buoni cristiani (fanno Pasqua!), e si deve supporre che abbiano acquistato i Negri in Africa per un giusto titolo, magari per salvarli dalla morte: siccome è impossibile in America sapere che cosa è accaduto in Angola, chi compra uno schiavo in America può stare tranquillo se il mercante di schiavi lo assicura di essere venuto in possesso del negro senza aver violato la giustizia.

L'errore dei moralisti non dipese dalla difficoltà di cogliere la soluzione di un difficile problema teorico (cosa ben comprensibile), ma nel volere applicare quasi ad ogni costo alla realtà concreta una categoria astratta, nel chiudere gli occhi alle reali condizioni degli schiavi e al comportamento effettivo dei negrieri. Era proprio così difficile sapere in America cosa avveniva nell'Angola? Astrattismo ed accademismo, ecco la vera lacuna dei moralisti dell'*ancien régime* su questo tema.

16.5. La questione dei riti cinesi e malabarici

Tutti, in teoria, sono convinti che il cattolicesimo non si identifica con nessuna forma determinata di civiltà e può quindi adattarsi alle tradizioni ed ai costumi delle diverse nazioni, accettando quanto non è intrinsecamente cattivo, senza confondersi per questo con le varie culture. All'atto pratico, la distinzione non è così facile e chiara, e si raggiunge solo gradualmente attraverso discussioni e difficoltà talora dolorose.

In Cina, in India, in Giappone, quali erano le usanze prive di ogni significato religioso, e quindi assimilabili da parte del cristia-

nesimo? I missionari non erano d'accordo sulla risposta. Il problema era aggravato dai diversi metodi di evangelizzazione seguiti dai vari ordini. I missionari domenicani e francescani non davano troppo peso ai mezzi umani, ponendo tutta la loro fiducia nella grazia divina che doveva suscitare le conversioni: essi non si preoccupavano di procacciarsi il rispetto e la stima di cui godevano in Estremo Oriente gli scienziati, non coltivavano gli studi, in tutta la loro predicazione sottolineavano il mistero della croce, nella morale come nel dogma si mostravano piuttosto severi, applicavano letteralmente senza eccezioni le rubriche liturgiche: più che ad aspirare alla conquista delle masse, questa scuola mirava alla formazione di *élites*.

I gesuiti seguirono una linea opposta. In Giappone l'adattamento fu calorosamente raccomandato alla fine del Cinquecento a tutti i gesuiti dal P. Alessandro Valignano, visitatore di tutte le missioni dell'Estremo Oriente, uno dei più grandi missionari di tutti i tempi. In Cina, press'a poco negli stessi anni, nel 1583, il P. Michele Ruggeri e il suo discepolo, Matteo Ricci, riusciti a penetrare nel paese fra grandi difficoltà superate solo con una eroica tenacia, si prefissero immediatamente queste norme: professare la massima stima per le usanze e le tradizioni della nazione e della società in cui si trovavano; usare gran prudenza parlando con i dotti, non insistere sulla superiorità del Vangelo alla dottrina di Confucio; valorizzare la scienza come il mezzo più efficace per l'evangelizzazione delle classi colte, rispettare le leggi imperiali, volgere i propri sforzi verso le classi dirigenti, non rifiutare eventuali onori.

Il problema, già difficile in sé, venne reso più delicato dalla opposizione quasi inevitabile fra missionari oriundi da diverse nazioni, e appartenenti a diversi istituti, dalla discordia tra fautori del patronato portoghese e difensori dei diritti di Propaganda, dall'ostilità fra le prime potenze colonizzatrici e i nuovi concorrenti, fra Spagna e Portogallo da un lato, Francia, Inghilterra e Olanda dall'altro; dallo slancio con cui i giansenisti approfittarono dell'occasione che si offriva loro, per dare nuovo incremento alla campagna contro la Compagnia di Gesù.

Si discuteva soprattutto: *a*) sul nome da usare per indicare Dio: si potevano accettare le voci Tien (cielo), Schangti (Signore supremo, imperatore), o esse assumevano una pericolosa sfumatura panteistica e naturalistica? Non era la prima volta che l'uso di un termine piuttosto che di un altro sollevava gravi dissensi nella Chiesa: ricordiamo solo la lunga controversia ariana, le interminabili discussioni sull'omoousios e sull'omojousios; *b*) sulle manifestazioni di ossequio tributate agli antenati defunti ed a Confucio: in ogni famiglia si conservavano delle tavolette in onore degli antenati, davanti alle quali tutti si inchinavano, offrendo incenso e profumi ed accendendo candele; gli studiosi per conseguire un titolo ufficiale nelle scuole superiori, dovevano emettere un giuramento di fedeltà a Confucio; *c*) sulle mitigazioni da introdursi eventualmente nella pratica del digiuno e del riposo festivo; *d*) sull'opportunità di parlare a tutti, fin dall'inizio dell'evangelizzazione, della Croce, esaltandola come lo strumento e il simbolo della Redenzione, a costo di provocare lo scandalo delle anime poco preparate a comprendere ed accettare questo mistero.

Difficoltà analoghe sorsero in India, dove Roberto De Nobili, che aveva adottato il tenore di vita degli asceti indiani, e si rivolgeva solo ai nobili per non urtare i pregiudizi classisti profondamente radicati nell'animo indù, permetteva ai suoi neofiti alcuni usi, come quello di farsi tagliare i capelli in un modo determinato, di portare un nastro al collo, di fare il bagno in pubblico secondo l'uso indiano, di segnarsi la fronte con la cenere di vitello, di omettere nel rito battesimale l'unzione con la saliva. Questi usi erano indicati in linguaggio tecnico col nome di « riti cinesi » o « riti malabarici ».

La questione divenne grave solo all'inizio del Seicento, quando ai gesuiti, arrivati per primi in Cina, si affiancarono missionari di altri ordini. In seguito ad una relazione presentata da un domenicano alla Congregazione di Propaganda, questa verso la metà del Seicento proibì gli usi presentati come idolatrici. Naturalmente i gesuiti non restarono fermi, ed ottennero poco dopo una risposta in senso contrario, dimostrando il carattere non idolatrico di quegli usi. L'atteggiamento incerto di Roma, che in sostanza preferiva per il momento astenersi da una decisione definitiva, facilitò il prolungarsi delle polemiche contro il metodo di adattamento dei gesuiti, che, per difendere la loro causa, all'inizio del Settecento ottennero dall'imperatore della Cina una dichiarazione (preparata in realtà dai padri) secondo cui gli onori resi a Confucio ed ai defunti avevano un significato unicamente civile.

Clemente XI ciò nonostante inviò in Cina un legato speciale, Carlo Tournon, purtroppo, per la sua scarsa malleabilità, impari al compito affidatogli e perciò presto espulso dalla Cina. In segno di protesta il legato proibì i riti, e Clemente XI confermò più

volte la condanna. L'imperatore, sdegnato, espulse dalla Cina i missionari fedeli alle direttive romane. I missionari si trovavano di fronte ad un tragico dilemma: ubbidire sapendo che ciò significava la rovina delle missioni, o salvare le missioni ma ribellandosi a un ordine preciso del Papa. Il comportamento dei gesuiti fu allora e oggi oggetto di varie critiche: sembra che essi tergiversassero e resistessero a lungo all'ordine di Roma.

La gravità della situazione indusse Clemente XI a un nuovo tentativo: nel 1721 partì per la Cina un nuovo legato, Ambrogio Mezzabarba, che, nella speranza di riconciliarsi l'imperatore, fece alcune concessioni, dichiarando lecite le cerimonie davanti alle tavolette degli antenati e gli onori resi a Confucio. In realtà, data la poca chiarezza delle nuove disposizioni, Mezzabarba non riscosse molta simpatia da parte dell'imperatore, ma riuscì a far rivivere gli aspri dissensi di prima fra i missionari. Perciò Clemente XII revocò presto le disposizioni del legato, e finalmente Benedetto XIV nel 1742 pose fine alla controversia (almeno per due secoli), proibendo in modo definitivo tutti i riti, e imponendo ai missionari un giuramento di fedeltà.

La stessa evoluzione si era verificata in India, dove i riti malabarici, permessi da Gregrogio XV all'inizio del Seicento, erano stati vietati dal Tournon durante il suo viaggio in Cina.

Ultimi avvenimenti

Nel 1935 i riti vennero dichiarati leciti per la Manciuria; nel 1936 per il Giappone; nell'ottobre 1939 Pio XII manifestò esplicitamente, nell'enciclica *Summi Pontificatus*, il suo proposito di procedere ulteriormente per la stessa via battuta da Pio XI: l'8 dicembre 1939 i riti cinesi vennero dichiarati leciti, e le stesse disposizioni vennero emanate nell'aprile 1940 per l'India: il giuramento imposto da Benedetto XIV venne abrogato.

Il diverso atteggiamento della Santa Sede nel 1742 e nel 1935-40 si può spiegare, almeno entro certi limiti, ammettendo, più che una ritrattazione ed un'implicita confessione di un errore strategico (dovuti ad una più matura riflessione) a una chiarificazione oggettiva del problema: le stesse consuetudini col tempo, anche per il processo di laicizzazione proprio della civiltà moderna, a cui nemmeno l'Oriente si è potuto sottrarre, possono aver mutato il loro significato.

Checché si pensi di questa evoluzione della S. Sede — che agli storici ricorda numerosi altri casi analoghi — la polemica sui riti e la decisione del 1742 ebbe funeste conseguenze per la

diffusione del cattolicesimo in Oriente, dove i contrasti fra i missionari prima, l'ostilità imperiale poi, paralizzarono e quasi annientarono le fiorenti missioni della Cina, ma ebbe i suoi contraccolpi anche in Occidente, aumentando i dissensi fra i cattolici proprio quando più forte si sferrava l'assalto del razionalismo illuministico.

16.6. Le Riduzioni del Paraguay

All'inizio del Seicento uno dei superiori delle missioni della Compagnia di Gesù nell'America Latina, volle tentare di nuovo, in modo più sistematico, un tentativo già fatto qua e là per l'America: indurre gli indigeni ad abbandonare la vita nomade, e a fissarsi in modo stabile in alcuni villaggi bene organizzati, dove avrebbero trovato un tenore di vita più elevato. Nascevano così le prime Riduzioni, che miravano alla promozione materiale e spirituale degli Indiani, fino allora vaganti nelle gigantesche foreste del nuovo continente.

I villaggi nati sotto l'impulso dei gesuiti non si estendevano solo nel territorio dell'attuale Paraguay, come potrebbe far pensare il termine più usato, ma raggiungevano anche zone dell'Argentina, Uruguay, Bolivia, Brasile. Il tentativo si rivelò subito positivo, si sviluppò in tutto il Seicento, fino a comprendere 33 riduzioni, con 150.000 Indiani, divisi in una quarantina di villaggi.

Due caratteristiche assicurarono il successo dell'impresa.

Le riduzioni godevano di una notevole autonomia: gli indigeni erano esenti dalla giurisdizione dei funzionari inferiori, dipendendo direttamente dal Vicerè; erano anche liberi da ogni servitù personale verso il governo di Madrid, al quale dovevano solo pagare un tributo. D'altra parte, all'autonomia verso gli Spagnoli faceva da contrappeso una completa dipendenza verso i missionari: il paternalismo era sviluppato al massimo.

Il governo spirituale dei villaggi era completamente in mano ai padri: l'amministrazione civile era invece affidata in teoria ad alcuni indigeni, che tuttavia non potevano muovere un dito senza il beneplacito dei missionari. L'ingresso nelle riduzioni era proibito a tutti gli estranei, ad eccezione del vescovo e del rappresentante del governo: di fatto anche questi si guardavano bene dal mettervi piede, e le riduzioni divennero così una specie di Stato a sé, retto da un minuzioso regolamento che arrivava sino a ordinare le varie ore del giorno (preghiera, lavoro, riposo).

L'economia era largamente collettivistica, anche se esisteva una limitata proprietà privata. In sostanza, i missionari svolsero una sapiente opera educativa e civilizzatrice, portando gli Indiani nello spazio di tre generazioni ad un elevato stadio di civiltà.

Nel Settecento però la campagna antigesuitica sfruttò la voce di immense ricchezze accumulate dai gesuiti nel loro Stato americano, di un regime tirannico di cui erano vittime gli Indiani. Più gravi furono le conseguenze di una permuta di territori fra Spagnoli e Portoghesi, che dette in mano a questi ultimi le zone dove sorgevano le riduzioni. Gli Indiani, che avrebbero dovuto spostarsi e ricominciare da zero la loro opera dissodatrice, si ribellarono; vennero subito domati, ma la crisi era troppo grave per essere superata. Pochi anni dopo, i gesuiti vennero espulsi dalle colonie spagnole (1767): le riduzioni ancora superstiti e gli incerti inizi dei nuovi villaggi caddero presto in rovina.

La storia delle riduzioni solleva vari problemi interessanti. Il paternalismo gesuitico riuscì effettivamente un buon sistema educativo, o valse solo a creare uomini privi di una forte personalità, fanciulli più che adulti? Il fervore dei neofiti, la loro pietà e la generosità con cui praticavano la penitenza, anche se ridotta alle proporzioni reali e sfrondata delle esagerazioni di cui si compiaceva la storiografia barocca, era un frutto portato a maturazione in modo artificioso e affrettato, privo perciò di una profonda solidità, o rispondeva a un'intima vitalità? Perché i gesuiti in 150 anni non si preoccuparono minimamente della formazione di un clero indigeno? Il paternalismo, unico sistema possibile agli inizi, non poteva gradualmente cedere il posto ad un'effettiva partecipazione degli indigeni al governo? I missionari si avvidero dei limiti del sistema? Bisogna riconoscere che i gesuiti nel Seicento e ancora agli inizi del Settecento non potevano prevedere la catastrofe che incombeva sulle missioni, e speravano di poter continuare ancora a lungo la loro opera civilizzatrice e educatrice. Nel complesso, i gesuiti ci appaiono come eccellenti pastori, solleciti del bene dei singoli fedeli affidati alle loro cure, ma, forse, politici non troppo lungimiranti.

16.7. Le missioni in Asia

L'opera missionaria, ripresa dopo la conquista di Goa, divenuta nel 1510 capitale dell'impero coloniale portoghese, ebbe nuovo impulso con l'arrivo nel 1543 di S. Francesco Saverio

(1506-1552), che in mezzo a difficoltà straordinarie per la mancanza di personale, l'ignoranza della lingua, l'esempio negativo dei bianchi, ottenne risultati notevoli, pur limitandosi per lo più ad aprire nuove vie agli altri che lo dovevano seguire. Dopo un intenso apostolato nella costa meridionale dell'India, a Ceylon, nella penisola di Malacca, nelle isole Molucche (a Sud delle Filippine), il 15 agosto 1549 egli sbarcò in Giappone, dove rimase due anni. Tornato in India per far leva di missionari per il Giappone, decise di tentare la penetrazione in Cina, allora rigorosamente chiusa agli europei: i suoi collaboratori all'ultimo momento vennero meno, e il Saverio morì quasi abbandonato, nell'isola di Sanciano, vicino a Hong Kong, il 2 dicembre 1552.

Dopo la sua morte, il cristianesimo in India, tutto sommato, non ebbe una larga diffusione fra la popolazione indigena, in gran parte anche per il pessimo esempio dei cristiani europei, troppo spesso avventurieri spinti in Oriente dalla speranza di facili guadagni e moralmente corrotti, ma soprattutto per gli ostacoli frapposti dal patronato e per la strategia adottata, che tendeva pericolosamente a fare tabula rasa dell'antica civiltà indiana, per impiantare nel paese *ex novo* la civiltà europea. Il metodo di adattamento seguito da Roberto de Nobili (1577-1656) e da san Giovanni de Britto (1647-1693) restò piuttosto una singolare eccezione soggetta a forti critiche, che una regola costante e universale.

Anche in Cina, dove il p. Matteo Ricci (1552-1610) era stato un fervido sostenitore del metodo di adattamento, i missionari poterono, sì, raggiungere la capitale Pechino, esercitando un certo influsso tra le classi colte, e ottenendo alla fine del Seicento piena libertà di predicazione, ma i dissensi tra i vari ordini, e la funesta questione dei riti impedirono un più ampio sviluppo della cristianità cinese, che pure verso il 1700 aveva raggiunto quasi il milione di fedeli.

Il paese asiatico dove la Chiesa sembrava stesse per cogliere i più lieti successi — a prescindere dalle Filippine, dove i missionari spagnoli, come nell'America Latina, riuscirono a fondere le due culture e a fondare una chiesa locale realmente vitale — era invece il Giappone. Il profondo intuito di Alessandro Valignano (1539-1606), gesuita, visitatore, cioè superiore di tutte le missioni dell'Estremo Oriente, convinto promotore dell'adattamento, al punto da prescrivere ai missionari un accurato cerimoniale per l'offerta del tè nelle visite dei dignitari locali, unito alla reale aspirazione dei giapponesi ad una religione

più pura, ed alle opposizioni politiche fra il debolissimo potere centrale e i feudatari locali (i *daimiô*), lieti di approfittare di ogni occasione per affermare la propria indipendenza nei confronti del Mikado, favorì nella seconda metà del Cinquecento una rapida espansione della Chiesa. San Francesco Saverio, che non aveva compreso la profonda religiosità dell'anima indù, aveva scritto con entusiasmo *Japonenses, deliciae meae...* Se è eccessivo il computo di alcuni storici, che parlano di un milione di cristiani giapponesi agli inizi del Seicento, si può parlare almeno di 300.000 battezzati, cifra notevole per il paese più difficilmente accessibile dagli Europei (da Lisbona al Giappone, via Goa-Malacca-Macao, occorrevano due o tre anni di viaggio!).

Purtroppo la situazione cambiò radicalmente a cavallo tra il Cinquecento e il Seicento per l'intrecciarsi di vari fattori: la formazione di un forte potere centrale, con un processo storico analogo per diversi aspetti a quello in corso nello stesso periodo in Europa, finì per subordinare l'esistenza stessa della Chiesa in Giappone all'arbitrio dell'imperatore; i timori che i missionari costituissero l'avanguardia dell'espansione politica o almeno commerciale delle potenze coloniali dell'Occidente vennero rafforzati da varie imprudenze di commercianti spagnoli e portoghesi; qualche magnate locale sperò di trovare negli europei un appoggio ai propri intrighi contro l'imperatore; quando dalle Filippine sopraggiunsero altri missionari, francescani e domenicani, nacquero presto dei contrasti sul metodo da seguire nell'evangelizzazione, perché i gesuiti temevano che la scarsa attenzione all'adattamento verso la cultura locale, tipica degli ultimi arrivati, avesse conseguenze negative per tutta la Chiesa giapponese.

Dopo una prima cruenta raffica scatenata da Hideyoshi (o Taikosama) alla fine del Cinquecento, che portò al martirio di 26 cristiani, europei e giapponesi, crocifissi a Nagasaki nel 1597, una nuova persecuzione si scatenò nel 1614 sotto Jeyasu (o Taifusama), raggiungendo un'asprezza che non ha nulla da invidiare alle persecuzioni contro i cristiani di qualsiasi tempo e di qualsiasi paese. Alla decapitazione, al rogo lento e protratto raffinatamente, al bagno nelle acque sulfuree bollenti del monte Unzen, si aggiunse il supplizio della fossa: i condannati erano sospesi con la testa in basso in una fossa, e sottoposti così ad un'agonia che poteva prolungarsi per oltre una settimana grazie a sagaci accorgimenti per impedire una morte rapida, mentre un campanello a portata di mano poteva sempre significare la propria uscita dalla Chiesa e la salvezza fisica. Una rivolta politica

scoppiata verso il 1640 in una regione dove i cristiani erano numerosi finì per aggravare ulteriormente la situazione. Dal 1638 venne proibito l'accesso di ogni missionario, mentre circa nello stesso tempo chiunque fosse sospetto di aderire ad una religione straniera era obbligato a calpestare il crocifisso.

Tra gli episodi più drammatici ricordiamo l'apostasia del provinciale dei gesuiti, Cristóbal Ferreira, avvenuta nel 1633 dopo tre ore di supplizio della fossa. Vari gesuiti tentarono allora di penetrare in Giappone, per raggiungere il loro confratello e ricondurlo alla fede, o riparare col proprio martirio la sua caduta. Qualcuno effettivamente morì martire; altri, più numerosi, non seppero resistere, e si unirono alla schiera numerosa degli apostati. Non è del tutto sicura la voce raccolta da alcuni commercianti portoghesi e portata a Canton, che il Ferreira alla fine della sua vita riscattasse col martirio la sua debolezza.

Il dramma della Chiesa giapponese di quegli anni, e soprattutto il tremendo caso di coscienza del Ferreira e dei suoi confratelli, troppo pronti ad esporsi, è stato recentemente descritto in modo efficace in un romanzo, dove il fondo storico reale si unisce ad una veste letteraria immaginaria: Susakhu Endo, *Il silenzio*. L'autore ricorda però anche un altro fatto, forse più significativo. Tagliate fuori dal resto della cristianità, senza sacerdoti, in mezzo ad una società che le odiava e che le avrebbe uccise se ne avesse carpito il segreto, per oltre duecento anni alcune famiglie (qualche decina di migliaia di persone) tramandarono di padre in figlio la loro fede cattolica. Quando, nella seconda metà dell'Ottocento, il Giappone fu costretto a riaprire i suoi porti agli europei, e poterono ritornare i primi missionari, il p. Petitjean che pregava nella chiesetta eretta alla periferia di Nagasaki in onore dei 26 martiri del 1597, vide entrare un gruppetto di persone del vicino villaggio di Urakami. Dopo un primo incerto sguardo all'edificio, essi gli chiesero se fosse sposato e se venerasse la Madonna, in altre parole se fosse protestante o cattolico. Alla sua chiara risposta, essi replicarono: « Il cuore di noi tutti, qui, è come il vostro ». San Francesco Saverio non aveva avuto torto nella sua grande fiducia verso i giapponesi...

16.8. Bilancio e prospettive

Il bilancio finale dell'attività missionaria nei secoli XVI-XVIII è complesso. Non si possono dimenticare gli eroici sacrifici, fino al martirio, di tanti e tanti missionari, e il loro sincero zelo.

Ma non va neppure sottaciuta la stretta collusione, un po' in tutti i continenti, fra religione e politica, l'assenza di un sincero sforzo di adattamento alla cultura indigena, nonostante le precise istruzioni di Propaganda alla metà del Seicento, la scarsa cura posta per la formazione di un clero indigeno, i forti dissensi fra i missionari dei diversi ordini, la gravissima crisi provocata dalla controversia dei riti.

Se in America Latina e nelle Filippine il cristianesimo riuscì a mettere salde radici, altrove restò una pianta esotica, che resisteva solo perché chiusa in una serra. La controversia dei riti, la soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773, che significava la perdita da un giorno all'altro del contingente forse più numeroso di missionari, la rivoluzione francese, che con la soppressione degli ordini religiosi e la chiusura di noviziati e seminari bloccò per un trentennio l'afflusso di nuove leve, la assenza di un clero indigeno sufficiente e preparato, alla fine del Settecento provocò un pauroso tracollo. All'inizio dell'Ottocento era necessario ricominciare quasi da zero. Per opera di due fattori convergenti, gli sforzi della base, cioè di uomini e donne forti e coraggiose, e l'appoggio prima, l'impulso poi dei Pontefici, fra cui emergono Gregorio XVI e Pio IX, l'opera missionaria riprese non senza successi, certo uguali, probabilmente superiori a quelli dei secoli precedenti, raggiungendo altri territori, come l'Africa, l'Indocina, l'Oceania, e penetrando nuovamente in Giappone. Restò però vivo a lungo lo stretto legame fra politica e propaganda missionaria, superato solo nel Novecento per le precise e forti direttive di Benedetto XV nella *Maximum Illud* (1919), e di Pio XI, uno dei più grandi papi missionari, con la *Rerum Ecclesiae* (1926), accettate con qualche difficoltà dai vecchi missionari, ma accolte con entusiasmo dai cristiani indigeni. Il Novecento ha assistito così al passaggio dalle « missioni » alle « chiese locali ».

Bibliografia di approfondimento

1) Una sintesi piuttosto ampia e bene equilibrata è quella di S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, 4 voll., Paris 1957-58. Meno esteso, F. X. Montalbán-L. Lopetegui, *Manuale de historia de las Misiones*, Bilbao ²1952. Per le missioni dell'America Latina, cfr. L. Lopetegui-F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española, Mexico, América Central, Antillas*, Madrid 1965; A. De Egaña, *Historia de la Iglesia en la América española. Hemisferio sur*, Madrid 1965; per vari aspetti della storia delle missioni, sotto lo speciale profilo dell'influsso di Propaganda, cfr. Sacrae Congregationis De Propaganda Fide, *Memoria rerum. 350 anni al servizio delle missioni*. Cura et studio J. Metzler, 3 voll., Rom-Freiburg-Wien 1971-73; per una problematica generale, J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Mursia Milano1976, pp.101-136 (*Una religione su scala mondiale*); P. Prodi, *Nuove dimensioni della Chiesa. Il problema delle « missioni »: la « conquista spirituale » dell'America*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Dehoniane Napoli 1979, pp. 267-293 (ivi anche utili indicazioni bibliografiche).

2) Sui problemi morali della colonizzazione cfr. spec. L. Hancke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI siècle*, Paris 1957 (tr. dall'inglese). Sul patronato, cfr. L. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede y Hispano-América, 1474-1566*, 3 voll., Roma 1959-60, I, pp. 1-58, 233-258.

3) Sul Las Casas e sul problema degli Indiani, che si accentra nella sua figura, cfr. L. Hancke, *Bartolomé de Las Casas, Pensador político, historiador, antrópologo*, La Habana 1949. Sulla tratta, cfr. B. Davison, *Madre nera, l'Africa nera e il commercio degli schiavi*, Torino 1966 (spec. pp. 1-126, 285-303).

4) Sulla controversia dei riti, cfr. spec. l'articolo del *Dict. Th. Cath., Chinois, rites.*

5) Sulle riduzioni del Paraguay, cfr. A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1902-1925, V, pp. 496-526, 625-648; VI, pp. 661-717; VII, pp. 679-690; A. Armani, *Città di Dio e città del sole. Lo «Stato» gesuita dei Guarani (1609-1768)*, Studium, Roma 1977.

6) E' interessante confrontare il pensiero di storici di opposta estrazione sulla colonizzazione spagnola: si veda ad esempio la visione duramente negativa contenuta nella voce *America*, dell'Enciclopedia Italiana, e quella più equilibrata alla voce *Colonizzazione*, dell'Enciclopedia Cattolica. E' utile vedere quale sia il fondo storico del noto dramma di F. Hochwälder, *Il sacro esperimento*, relativo alle riduzioni: si veda oltre all'Astrain l'esposizione divulgativa ma seria della rivista *Gentes*, 29 (1955) 301-332. Molto interessanti sono pure alcune relazioni contemporanee sulla tratta: cfr. M. Guglielmetti, *Viaggiatori del Seicento*, Utet, Torino 1967, spec. pp. 75-86, 615-23 (relazione del mercante fiorentino F. Carletti, un ex negriero che cerca di giustificarsi, e del cappuccino Dionigi Carli che racconta imperterrito e quasi cinico un viaggio fatto su una nave negriera). Una lettura appassionante è quella di F. A. Plattner, *L'antica via della seta*, PIME, Parma 1958. Su S. Francesco Saverio accanto alla monumentale biografia dello Schurhammer (in 3 grossi volumi in tedesco), si può leggere quella vivacissima ma fondatissima, del P. Brodrick, Parma 1965 e quella di X. Léon Dufour, Paris 1952, attenta alla psicologia e alla mistica del santo.

7) Per le missioni nell'Ottocento e Novecento, la sintesi migliore, attenta alle grandi linee, non ai minuti particolari, sensibile soprattutto al problema della decolonizzazione, è quella di J. Bruls, *Dalle missioni alle giovani chiese*, nel vol. 5 della *Nuova Storia della Chiesa, Marietti*, Torino 1979 (tr. dal fr.).

SOMMARIO DEL CAPITOLO 17

	Pag.
17. LA RIVOLUZIONE FRANCESE	345
17.1. Alcune osservazioni preliminari	345
17.2. Conseguenze della Rivoluzione	350
17.2.1. Aspetti positivi	350
17.2.2. Aspetti negativi	353
Bibliografia di approfondimento	359

CAPITOLO 17

LA RIVOLUZIONE FRANCESE

Non è qui il caso di offrire una sintesi, anche rapida, delle tormentate vicende della Rivoluzione e delle persecuzioni che la Chiesa ha subìto in quegli anni, e che culminano nella morte in esilio a Valenza di Pio VI, nel 1799, e nella lunga prigionia di Pio VII a Savona ed a Fontainebleau dal 1808 al 1814. Uno schema rapidissimo degli avvenimenti si può trovare nella *Storia della Chiesa* del Lortz, al par. 106, come del resto in tutti i manuali di storia delle scuole secondarie. Ci interessa piuttosto cogliere il significato degli avvenimenti, con particolare riguardo alla vita della Chiesa. Che cosa ha significato la Rivoluzione per la storia della società in genere e per la Chiesa in particolare?

17.1. Alcune osservazioni preliminari

Contemporanei e storici della prima metà dell'Ottocento, sotto l'impressione ancor fresca degli avvenimenti, videro soprattutto l'aspetto più superficiale, doloroso, della Rivoluzione, e pronunciarono un duro giudizio negativo. Giuseppe de Maistre espresse l'opinione di tutti i benpensanti, quando nel 1796 riassunse gli avvenimenti francesi in questi termini: « Disordini, follia, empietà, rovina di tutti i princìpi e di tutti i sostegni politici e morali di ogni convivenza civile ». De Maistre poteva citare a sostegno della sua tesi tutti gli orrori e gli eccidi commessi durante il Terrore (1792-93), la morte di Luigi XVI e di Maria Antonietta sul patibolo, la rapida scomparsa dei capi del movimento rivoluzionario, uno dopo l'altro condannati a morte, i numerosi sacerdoti morti per la loro fedeltà alla Chiesa: ma

era questo l'aspetto più importante della Rivoluzione, o si trattava di fenomeni contingenti anche se dolorosi? Il fanatismo è presente in ogni rivoluzione, e talora costituisce uno dei fattori del successo, sciogliendo con la spada tutti i nodi, ma il significato profondo di un movimento non si esaurisce nella constatazione di deplorevoli violenze, e si può scoprire solo esaminando le conseguenze cui queste ultime hanno portato. Fu proprio quello che Madame de Staël obiettò già allora a De Maistre, ed il suo ammonimento ha un valore perenne, e va sempre tenuto presente nel giudicare vari fatti contemporanei, dal comunismo a vari episodi della contestazione. Nessuno nega gli orrori e i massacri commessi dai rivoluzionari (di ieri e di oggi), e nessuno pretende giustificarli moralmente. Non ci chiediamo nemmeno se i mezzi usati siano stati proporzionati al fine che si voleva raggiungere, e nemmeno indaghiamo se solo passando sopra migliaia di cadaveri si potesse far progredire l'umanità. Nonostante l'importanza di tutte queste domande, il problema essenziale resta un altro: quali conseguenze, positive o negative, ha portato la Rivoluzione?

Altri storici, come l'inglese Edmondo Burke, gli italiani Papi, Cuoco, Botta, Manzoni, il francese Ippolito Taine, hanno sottolineato nella Rivoluzione soprattutto la frattura violenta con il passato, che avrebbe reso impossibile ogni vero progresso. Nel Settecento era già in corso una graduale evoluzione verso il superamento dell'*ancien régime*: la Rivoluzione avrebbe interrotto questo sviluppo pacifico, e in vari casi l'avrebbe deviato dal suo corso normale, soprattutto perché i rivoluzionari non hanno voluto tener conto delle situazioni concrete, e si sono ispirati essenzialmente a dei princìpi astratti.

Vi è una larga parte di vero in queste critiche. Nel Settecento l'illuminismo con la sua fede nella ragione e nella bontà intrinseca della natura umana, col suo ottimismo fondamentale ed il suo disprezzo per il passato, aveva ispirato un vasto rinnovamento politico-economico-sociale-religioso attuato da molti prìncipi « illuminati », primi fra tutti l'imperatore Giuseppe II e suo fratello Pietro Leopoldo, granduca di Toscana, poi imperatore. Le riforme avevano limitato di fatto vari privilegi dell'*ancien régime* (p. es. il maggiorascato), avevano dato un nuovo assetto all'amministrazione statale, avevano reso più adeguati ai tempi numerosi servizi pubblici. La Toscana, ad esempio, allo scoppio della Rivoluzione poteva vantarsi di aver raggiunto pacificamente gran parte di quello che la Francia stava per conquistare attraverso un bagno cruento. Pur con tutti gli errori commessi dai prìncipi riformatori, soprattutto per la loro fretta, la loro scarsa considerazione delle tradizioni locali, l'ingerenza continua nelle questioni ecclesiastiche che procurò a Giuseppe il nomignolo di re sacrestano, non si può dimenticare il progresso che essi realizzarono in molti altri settori, trasformando il vecchio Stato, conglomerato di diversi feudi non ancora assimilati completamente, in uno Stato moderno, centralizzato, dotato di una capace burocrazia. Si pensi solo a due fatti: con le riforme hanno finalmente fine i processi contro le streghe, che tanti roghi avevano acceso nell'Europa Settentrionale, ed è finalmente abolita la tortura, fino allora considerata come una normale procedura per appurare la verità. Accanto all'illuminismo e alle riforme, un nuovo stimolo era stato già dato dalla Rivoluzione americana con le sue solenni dichiarazioni. La Rivoluzione non giungeva dunque improvvisa.

Questa parte di verità è stata sottolineata soprattutto da Alexis de Tocqueville nella sua opera *L'Ancien régime et la Révolution*, in cui lo storico francese ha rivendicato la continuità della politica francese prima e dopo la Rivoluzione. Ma il Tocqueville si allontanava dalle posizioni negative di quegli storici nominati sopra, che accusavano la Rivoluzione di avere interrotto il processo di rinnovamento in corso durante il Settecento. Le riforme erano un'opera limitata ad alcuni paesi (nulla o quasi era stato fatto in Francia, nel Regno di Sardegna, nello Stato della Chiesa, nelle repubbliche di Venezia e di Genova...), ed incompiuta: si era cercato di adattare il vecchio edificio alle nuove esigenze, senza avere il coraggio di demolirlo per costruirne uno nuovo. Il privilegio era stato limitato, ma restava ancora il principio fondamentale che reggeva la società, lasciando ancora intatte vaste discriminazioni sociali fra i nobili e il resto della popolazione. Si era abbattuta qualche barriera doganale e si era soppressa qualche diversità legislativa, ma si era ancora lungi da una rigida uniformità amministrativa. E, soprattutto, i prìncipi illuminati avevano difeso tenacemente la loro autorità assoluta, e anche quando erano venuti incontro alle esigenze obiettive della popolazione, le avevano negato ogni libertà politica: i sudditi restavano sudditi, anche se il re assoluto si prendeva cura di loro. Il paternalismo — quel paternalismo che faceva desiderare a Massimo d'Azeglio di essere orfano! — non significava in alcun modo libertà politica.

La Rivoluzione non interruppe il processo in corso e non lo deviò, ma affrettò, portò a termine, rese universale, completa, definitiva l'opera appena abbozzata con le riforme. Il vecchio

edificio venne finalmente demolito per lasciare il posto ad un altro, il privilegio non venne solo limitato ma soppresso, al paternalismo successe la sovranità popolare. La storia successiva ha confermato la piena validità dell'intuizione di Goethe, che la sera della battaglia di Valmy, il 20 settembre 1792, mentre i granatieri prussiani si ritiravano davanti ai modesti fantaccini francesi e rinunziavano all'invasione della Francia, che vedeva così salva la sua Rivoluzione, aveva esclamato: « Su questo luogo, da questo giorno una nuova era comincia per la storia del mondo ». Effettivamente, la Rivoluzione non modificava solo il regime politico della Francia, ma costituiva il trionfo di nuovi ideali politici e sociali, che avrebbero d'ora in poi ispirato il cammino di tutti i popoli.

Attraverso sussulti, violenze e ingiustizie, la Rivoluzione ha dunque compiuto un'opera di portata storica. Ma si può dire che questo progresso si è ispirato al cristianesimo, o che è in netto irriducibile contrasto con esso?

L'apologetica cattolica ha perseverato a lungo in una drastica condanna della Rivoluzione, di cui si ricordavano, sì, gli eccidi, l'anarchia, l'assalto alla proprietà, ma di cui si sottolineava soprattutto la persecuzione mossa alla Chiesa, colpita nelle sue sostanze e nei suoi ministri, dai preti che si erano rifiutati di prestare il giuramento di fedeltà alla Costituzione civile del clero (1790) (che non solo uniformava la circoscrizione delle diocesi a quelle dei dipartimenti, ma affidava ai cittadini l'elezione dei parroci, trasformando la chiesa francese in Chiesa nazionale e rendendola praticamente del tutto indipendente dal Pontefice), a Pio VI e Pio VII, deportati da Roma, e inoltre colpita nel suo culto, proibito od osteggiato, nella sua stessa dottrina, che si cercò di sostituire con il culto della Dea Ragione e dell'Essere Supremo. Ma la critica degli intransigenti, di cui offrono un chiaro esempio le pagine del Taparelli d'Azeglio sulla *Civiltà Cattolica*, non si ferma solo all'enumerazione degli abusi immediati, transitori, affronta la sostanza del problema, condanna i princìpi stessi proclamati dalla Rivoluzione, libertà, uguaglianza, fraternità, nei quali vede unicamente l'indifferentismo di chi mette la verità sullo stesso piano dell'errore, la violazione dei diritti dell'autorità: e con un'analisi acuta seppur più volte discutibile, conclude che la Rivoluzione Francese costituisce l'ultima tappa dell'apostasia della società moderna, cominciata con il Rinascimento, sviluppatasi con il Protestantesimo e con l'Illuminismo: i princìpi dell'89 sarebbero la logica conclusione delle tesi luterane sul libero esame e sulla separazione

dell'ordine oggettivo da quello soggettivo. E, per la nemesi storica, il rifiuto della sottomissione a Dio, porta alla soggezione, alla spietata tirannide della Convenzione Nazionale.

Se molti apologisti cattolici (notiamo: apologisti non storici) hanno sostenuto senza esitare la prima tesi, altri, man mano che con il tempo era più facile dare un giudizio adeguato che distinguesse gli aspetti validi da quelli caduchi e magari senz'altro negativi, hanno messo in risalto l'affinità profonda, anche se spesso inconsapevole, che corre tra i princìpi dell'89 e gli ideali evangelici.

Così Rosmini, con sicuro intuito storico, scopriva un profondo senso religioso anche nella protesta antireligiosa dei rivoluzionari, e guardava con ottimismo alla rivoluzione, che avrebbe liberato la Chiesa dai ceppi dei regimi assoluti.

« Forse quell'inquietudine stessa de' popoli che nel manifestarsi prende delle forme del tutto materiali, perché un sentimento che ha bisogno di espandersi, si veste di quelle forme che prima incontra sebbene a lui inadeguate, e, può essere anco in contraddizione con esso, quell'inquietudine dico, que' lamenti continui degli aggravi materiali, forse che ha una sorgente segreta, che i popoli stessi non hanno ancora rivelata a se medesimi; e si nasconde per avventura un bisogno religioso dove pare che più trionfi l'irreligione; il bisogno di una religione libera di comunicarsi al cuore de' popoli senza l'intermezzo de' principi e de' governi; e il grido irreligioso mentisce a se stesso, e nell'odio di un ministro della religione asservato, confonde e ravvolge per errore la religione medesima; e nell'ordine della Provvidenza si prepara un rimescolamento delle nazioni che ha ben altro fine che di diminuire i tributi (cui i popoli rivoluzionari sopportano pazientemente maggiori), ma chi lo crederebbe? di liberare la Chiesa di quel Cristo, in cui mano sono tutte le cose » (*Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, c. III, fine).

Come lui, pensava il siciliano Gioacchino Ventura (1792-1861), per cui la rivoluzione è « lo sforzo cieco e quasi disperato di una nazione cristiana per far rientrare il potere nei limiti che il cristianesimo gli aveva imposto, e, di pagano che era divenuto, farlo ritornare cristiano »; così Cantù, che « non po(teva) che riguardare come un progresso la rivoluzione francese », pur condannandone gli eccessi, e, in generale, tutti i cattolici liberali. Il grosso problema non poteva ovviamente essere risolto di colpo, in modo semplicistico, con affermazioni o negazioni generiche

e troppo universali: una risposta adeguata nacque dal travaglio di tutte le generazioni cattoliche dell'Ottocento.

Un'ultima osservazione preliminare. La storia non conosce fratture di nessun genere. Per questo, come abbiamo visto, la Rivoluzione francese non costituisce una svolta improvvisa, ed è solo l'ultima fase del processo già in atto nel Settecento (illuminismo - riforme). Per lo stesso motivo la Rivoluzione non produsse i suoi frutti da un giorno all'altro, per il ritorno al passato, solito a verificarsi dopo tutti i grandi rivolgimenti: tentativo antistorico e destinato a fallire, ma causa comunque di ritardi più o meno gravi. Dopo la caduta di Napoleone, dal 1814-1815 al 1830 o al 1848, in molti Stati europei i prìncipi ritornati sul trono tentarono di ristabilire l'assetto precedente, soffocando le tendenze apparse con la vittoria francese: sotto alcuni aspetti, si ritornò ai princìpi del regime assoluto. Le idee, anche se inermi, finirono però per prevalere, e alla metà del secolo XIX i princìpi del 1789 avevano ormai quasi dovunque la prevalenza. Chi, d'altra parte, come noi, cerca di cogliere soprattutto le grandi linee del divenire storico, a grandi sintesi, ha il pieno diritto di attribuire semplicemente alla Rivoluzione Francese ed ai princìpi proclamati nel 1789 i risultati finali di un processo storico complesso, che in realtà inizia prima della data scelta come tappa decisiva (non possiamo dimenticare che nella Rivoluzione Francese sfociano largamente i princìpi proclamati dall'illuminismo) e che solo gradualmente e dopo parziali ripiegamenti (cioè dopo la parentesi della Restaurazione) esplica completamente le sue virtualità.

17.2. Conseguenze della Rivoluzione

In poche parole: la Rivoluzione Francese ha distrutto in gran parte le strutture politiche-sociali-economiche dell'*ancien régime*, ed ha gettato le basi di una nuova società, che ha cercato di attuare concretamente i princìpi ideali che si erano andati lentamente elaborando nel Settecento. Al privilegio, succede la uguaglianza, all'arbitrio o all'autorità assoluta del sovrano si sostituisce la sovranità popolare e la libertà.

17.2.1. *Aspetti positivi della Rivoluzione Francese*

Per comodità e semplicità, li possiamo ridurre all'uguaglianza ed alla libertà, che formano il nocciolo dei princìpi proclamati

solennemente il 24 agosto 1789 e che sono spesso detti senza ulteriore specificazione, gli immortali princìpi dell'89, anche se dichiarazioni analoghe erano state fatte già prima con la Rivoluzione Americana.

a) Uguaglianza. — La dichiarazione dei diritti ribadisce più volte il principio: « Gli uomini nascono e vivono liberi ed uguali nei diritti; le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune » (art. 1); « Tutti i cittadini sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, uffici ed impieghi pubblici, a seconda delle loro capacità e senz'altra distinzione che quella della loro virtù o del loro impegno » (art. 6); per le spese pubbliche è necessario un contributo comune, « ripartito fra tutti i cittadini in ragione delle loro facoltà » (art. 13). E già poco prima della dichiarazione dei diritti, il 4 agosto 1789 l'Assemblea Costituente aveva decretato la fine dei diritti e dei privilegi feudali di cui godevano i nobili. Il sistema fondato sul privilegio ha fine, o meglio, al privilegio fondato sul sangue e codificato dalle leggi, si sostituisce il privilegio fondato sul censo e non sanzionato da alcuna legge, una conseguenza ancora a lungo inevitabile dell'egoismo umano.

Il principio ha un'*applicazione assai vasta*. Nell'ambito delle singole famiglie, è abrogato il maggiorascato. Nella società, sono abrogati i privilegi economici, e le esenzioni di intere classi dagli oneri fiscali. Finiscono le discriminazioni sociali nelle leggi penali (legge 30 gennaio 1790), e nell'ammissione alle cariche ed agli uffici pubblici. La nobiltà conserverà ancora a lungo il suo prestigio, che costituisce pur sempre una forza storica e che nessuna norma scritta poteva distruggere da un giorno all'altro: ma la sua sorte era ormai segnata. Per quanto riguarda la religione, hanno ugualmente fine le discriminazioni di carattere confessionale, abrogate implicitamente dall'art. 6 della dichiarazione, ed esplicitamente da varie leggi apposite (27 settembre e 13 novembre 1791; 17 marzo 1808), mentre parallelamente cessano le immunità di cui godevano di fronte alla legge civile gli ecclesiastici, considerati ormai dallo Stato come cittadini, alla stregua degli altri, con gli stessi diritti e doveri. In altre parole crolla definitivamente (se questa parola ha senso nella storia) quel sistema, descritto a lungo nelle pagine sull'assolutismo, per cui lo Stato non solo fondava l'unità politica su quella religiosa, ma riconosceva ufficialmente una data confessione come religione di Stato, attribuiva ad essa e ai suoi seguaci

privilegi speciali, e cercava di ispirare la sua legislazione ai princìpi di questa.

L'uguaglianza si applica anche nell'amministrazione: nasce lo Stato moderno, accentratore, con un ordinamento giuridico uniforme in tutto il territorio. Sono soppresse le antiche divisioni in diversi territori, ciascuno dei quali dotato di leggi diverse, e sostituite con divisioni di carattere puramente amministrativo rette da prefetti. Analogamente, sono soppressi gli antichi tribunali locali autonomi, e in loro luogo sono istituiti tre gradi di istanza rigidamente subordinati al potere centrale (leggi 12 agosto, 27 settembre, 1 dicembre 1790). Più tardi, la opera centralizzatrice ed uniformatrice sarà perfezionata da Napoleone.

b) Accanto all'uguaglianza, *la libertà*, che l'art. 4 della Dichiarazione definisce « il potere di fare tutto ciò che non nuoce agli altri », e che quindi ha un solo limite, il rispetto di una uguale libertà altrui. Il principio trova le sue applicazioni nella politica, dove al diritto divino dei re, succede la sovranità popolare (art. 3 « Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione »), da cui derivano i vari poteri, distinti fra loro per assicurare uno stabile equilibrio ed evitare arbitri (art. 16). Il re non farà più ricorso alla formula « per grazia di Dio », ma all'altra « per volontà della nazione », ad indicare la fonte del suo potere ed il dovere di rendere conto del suo operato al popolo, composto non più di sudditi, ma di cittadini. Più tardi, per una evoluzione irreversibile, il re si ridurrà a un mero simbolo dell'unità nazionale, con poteri effettivi limitatissimi, secondo il principio « il re regna, ma non governa ». Si passerà così, sia pure lentamente e gradualmente, dalla monarchia costituzionale pura, in cui i ministri sono responsabili solo di fronte al sovrano, alla monarchia parlamentare, in cui i ministri sono responsabili di fronte al Parlamento e devono godere della sua fiducia.

Nel campo più propriamente civile, i cittadini godono ora di precise garanzie che li difendono da eventuali arbitri dell'esecutivo (art. 7: « Nessun uomo può essere accusato, arrestato o detenuto se non nei casi contemplati dalla legge e secondo le forme che essa ha prescritto »). Non meno importante, è il riconoscimento della libertà di opinione e di stampa (art. 10 e 11: « Ogni cittadino può parlare, scrivere e pubblicare liberamente... »), che ha la sua immediata applicazione concreta nella soppressione di ogni censura preventiva (Costituzione promulgata il 3 settembre 1791).

Non meno rivoluzionarie erano le conseguenze nel campo religioso. « Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose » (art. 10). E' così riconosciuto implicitamente il diritto alla pratica ed alla propaganda di ogni religione, senza che alcuno possa esercitare una coazione sulle coscienze.

Sotto il profilo economico, ai privilegi ed ai monopoli delle vecchie corporazioni, sottentra la libertà di iniziativa e di commercio. Con la legge proposta dal deputato Le Chapelier nel 1791 e passata alla storia con il suo nome, vengono soppresse le corporazioni medievali, che avevano svolto nel Medio Evo un'opera utile, limitando la concorrenza, venendo incontro alle necessità dei lavoratori, ma che nell'età moderna si erano ridotte a circoli chiusi, in cui erano ammessi solo i figli di quanti erano già soci, e che avevano finito per trasformarsi in strumenti di difesa della classe padronale, impedendo ogni iniziativa che mettesse in pericolo le vecchie aziende. Con la stessa legge d'altra parte vennero vietate tutte le associazioni professionali, per salvaguardare più efficacemente la libertà d'iniziativa e l'uguaglianza effettiva.

Questa legge e quasi tutte quelle già enumerate, che traducevano in pratica i princìpi essenziali della Rivoluzione Francese, vennero presto o tardi imitate in tutti i paesi europei: segno abbastanza evidente che esse rispondevano alle esigenze obiettive della società ed alle aspirazioni della mentalità contemporanea. D'altra parte, quest'opera legislativa, paragonata con la dichiarazione dei diritti, di cui vuole essere la realizzazione, mette in risalto l'intima contraddizione delle classi dirigenti francesi. I costituenti del 1789 difendono in teoria l'uguaglianza assoluta dei diritti in tutti gli uomini: all'atto pratico, intendono però difendere anche i privilegi della borghesia cui appartengono, e finiscono per limitare pericolosamente quest'uguaglianza. Uno degli esempi più evidenti di questa stridente contraddizione è la limitazione del diritto di voto secondo il censo. E tuttavia, malgrado queste carenze pratiche, i princìpi dell'89 hanno finito per impregnare gran parte della mentalità moderna, hanno costituito un potente stimolo verso una società realmente fondata sull'uguale dignità di tutti i suoi membri.

17.2.2. *Aspetti negativi*

a) Dall'esasperazione dell'uguaglianza si sviluppa l'*individualismo*. Per meglio difendere l'uguaglianza e la libertà di tutti

i cittadini, lo Stato, come abbiamo visto, sopprime le associazioni professionali: « Non ci sono più corporazioni nello Stato, non c'è che l'interesse individuale di ognuno e l'interesse generale di tutti. Spetta alle libere convenzioni di fissare la giornata per ogni operaio, e spetta al singolo operaio mantenere il contratto che ha fissato con colui che l'impiega », dichiara il deputato Le Chapelier nella sua relazione sul noto disegno di legge. Ogni contratto di lavoro, stipulato liberamente fra due individui, è giusto e va rispettato: ingiusta violazione della libertà sarebbe invece un intervento dello Stato per imporre contratti collettivi obbligatori o per determinare comunque le condizioni concrete del lavoro. Mentre dunque, in ossequio ad un astratto ugualitarismo, gli operai restano abbandonati a sé stessi, senza la difesa di un associazionismo professionale, e cadono in balia degli imprenditori, lo Stato rifiuta di intervenire in difesa della loro effettiva libertà, e ritiene di soddisfare alle esigenze del bene comune, limitandosi a difendere l'ordinamento giuridico positivo. La società diviene così una somma di unità chiuse in se stesse, e si può paragonare alle monadi di Leibniz, senza porte né finestre, che vivono e si svolgono in sé e da sé; il bene comune appare la pura somma dei beni individuali. Il risultato finale è l'accumularsi di ingenti ricchezze in mano di pochi, e il pauperismo delle masse in misura forse superiore, certo più appariscente, che nelle epoche precedenti. E rinascono le servitù e le discriminazioni sociali. Tutto questo si sviluppa gradualmente, com'è ovvio, ma possiamo affermare che già nella Rivoluzione è in germe la questione sociale. La Rivoluzione francese riveste cioè un carattere essenzialmente astratto, illuminista, borghese, tendendo in definitiva non a elevare i proletari, ma a difendere i diritti e i privilegi della nuova classe dirigente, la borghesia: i suonatori sono cambiati, la musica è rimasta la stessa.

b) Il mito dell'uguaglianza e della libertà non tornava solo a danno delle classi meno abbienti: esso finiva per mettere in crisi l'autorità dello Stato, e dava nuovo incremento al laicismo del Settecento. La preoccupazione di salvaguardare la libertà assicurò la prevalenza del potere legislativo sull'esecutivo, dando origine al sistema parlamentare che degenerò poi nel *parlamentarismo;* interminabili e sterili discussioni nelle Camere, crisi dei governi privi di maggioranze stabili, carenza di un'autorità capace di garantire la sicurezza e di promuovere il bene comune, violazione dei diritti essenziali delle minoranze da parte di una maggioranza che abusa della sua posizione. E dal parlamentarismo, rinacque il desiderio di un'autorità forte: la licenza distrusse la libertà, ed aprì la via alle dittature. Fu il dramma dell'Europa a cavallo fra Otto e Novecento. Contemporaneamente, sia per una naturale reazione alla specialissima posizione che la Chiesa occupava nell'*ancien régime*, sia per l'intolleranza tipica di quanti negano una verità assoluta, la libertà di culto e di opinioni si trasformò in molti casi *nel laicismo* cioè, in aperta lotta contro il cattolicesimo e la Chiesa. Non solo la verità e l'errore furono posti sullo stesso piano, situazione inevitabile e fondamentalmente rispondente a criteri di giustizia in una società pluralistica, ma di fatto si oppresse in vari modi la religione cattolica, mentre la società nel suo ordinamento prescindeva sempre più da ogni ispirazione religiosa.

Se già nel Sei e Settecento il sovrano assoluto tendeva a considerarsi libero da ogni vincolo morale, quel che era più implicito che esplicito prima della Rivoluzione, è ora affermato nel modo più chiaro. Valgano due citazioni di A. C. Jemolo: « L'introduzione del matrimonio civile non è che un corollario dello Stato etico, dello Stato cioè che in quanto la sua attività non si limita ad accettare i princìpi della Chiesa e a farsene rispettoso e fedele esecutore, bensì afferma una sua propria nozione di bene e di male, e questa vuole attuare, senza curarsi se essa corrisponde sempre con quella della Chiesa »; « Il matrimonio civile è il corollario di quello che ben può dirsi essere, insieme con il principio di nazionalità, con il senso di attaccamento alla patria anziché al principe, *la duratura conquista della Rivoluzione Francese*: la sottomissione assoluta ed esclusiva del cittadino allo Stato, la negazione di ogni potere, estraneo ed indipendente dallo Stato, da cui il cittadino rilevi, e che possa proteggerlo anche contro lo Stato ». Affermazioni gravissime e che possono persino apparire liberticide, in contrasto con la rivolta al regime in nome della libertà, e che comunque evocano ai lettori attenti la profonda verità dell'intuizione del de Tocqueville.

c) Le conseguenze della Rivoluzione Francese risultano anche più chiare da *un breve confronto tra la società dell'ancien régime e la società liberale.* Nella prima, sotto un'etichetta cristiana si nascondono parecchi abusi, in contrasto con lo spirito evangelico. Nella seconda, emergono e sono vigorosamente difesi autentici valori, che si possono riassumere in questo, una migliore comprensione della dignità della persona umana: ma al tempo stesso, è messo in crisi l'ultimo fondamento di questi valori e, di conseguenza, la stessa dignità della persona, pur da

un lato difesa, dall'altro è minacciata. Affermazioni e tesi conciliabili con il cristianesimo, o senz'altro autenticamente cristiane, sono spogliate della base cristiana, e l'ordine naturale non è elevato e perfezionato da quello soprannaturale, mentre nell'assolutismo, all'opposto, i princìpi cristiani non sono sviluppati coerentemente sino alle ultime conseguenze, e in definitiva, l'ordine soprannaturale non tutela in modo sufficiente l'ordine naturale.

Si comprende così il vero dramma della Chiesa nell'età moderna. Essa si trova di fronte a ideali ed a proposte pratiche che rispondono al progresso dei tempi, e si potevano considerare sostanzialmente in armonia con i princìpi cristiani, ma che in quel momento si inserivano in un contesto naturalistico, laicista, apparivano cioè come il frutto di tutta una mentalità che o negava Dio o lo riduceva ad un'entità astratta e vaga, senza alcun influsso immediato sul mondo (deismo), dimenticando o negando il peccato originale e le sue conseguenze. Era necessario distinguere fra i princìpi dell'89, quasi tutti accettabili, diremmo quasi naturalmente cristiani, e il contenuto storico-culturale dell'epoca, inconciliabile con il dogma cattolico: si doveva giungere alle stesse conclusioni per un'altra via, contrapponendo alle teorie democratiche fondate sull'illuminismo una concezione politica, democratica ma cristiana. Si trattava di un lento lavoro di distinzione, di purificazione, di assimilazione. Mancò invece in un primo momento la calma e la disposizione psicologica necessaria per questa fatica, e la preoccupazione di salvare i valori soprannaturali minacciati dall'assalto dell'illuminismo portò la gerarchia ad irrigidirsi ed a condannare in blocco le tesi avversarie.

Per questo, si deve riconoscere che il mondo moderno, fondato, almeno in teoria, sugli ideali di libertà e di uguaglianza, è nato non sotto l'influsso e l'ispirazione della Chiesa, ma sotto il segno del laicismo, anche se la Chiesa con la sua difesa dei valori soprannaturali ha esercitato un'azione moderatrice che in definitiva ha contribuito a salvare anche gli ideali della società contemporanea. Non ci meravigliamo in ogni modo delle drastiche condanne e dei giudizi negativi che da parte ecclesiastica si sono ripetuti nel corso del Settecento e dell'Ottocento, contro progetti e leggi che oggi ci sembrano del tutto ovvie, ma che allora apparivano a torto o a ragione legate alla negazione del Trascendente: ricordiamo, per fare solo tre esempi, la condanna dell'opera del Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, che auspicava

l'abolizione della tortura e della pena di morte e delle discriminazioni sociali nella legislatura penale (1766), la resistenza alla emancipazione civile degli Ebrei, l'opposizione all'istruzione obbligatoria. Gli esempi potrebbero continuare a lungo: l'amarezza e il travaglio che essi oggi suscitano in noi, comprensibilissimi, non devono farci dimenticare i motivi di questo atteggiamento, e soprattutto non devono distrarci dal punto centrale della questione: il vero errore commesso dalla Chiesa non fu di opporsi al naturalismo, ma di non riconoscere la parte di vero in esso insito, accogliendolo e fondandolo cristianamente. Era d'altra parte difficile, se non impossibile, di fronte all'attacco deciso del laicismo, avere la disponibilità psicologica e l'intelligenza necessaria per operare questa distinzione, purificazione ed assimilazione. Né va dimenticato che il liberalismo attuale ha largamente smussato quelle punte anticlericali, tipiche della Rivoluzione e dell'Ottocento, che arrivavano più volte a negare Dio e tentavano di fondare una società su basi puramente naturalistiche.

d) Queste considerazioni ci hanno portato un po' lontano dall'oggetto immediato della nostra considerazione. Accenniamo ora almeno ad una delle conseguenze immediate della Rivoluzione: la perdita di buona parte delle ricchezze e della potenza temporale di cui godeva la Chiesa. In Francia nel novembre 1789 per salvare il bilancio statale fu deciso l'incameramento dei beni ecclesiastici: l'esempio fu presto imitato in Germania, dove con la pace di Lunéville del 1801, conclusa tra Austria e Francia vennero soppressi i principati ecclesiastici (gli antichi feudi ecclesiastici, frutto dell'antica politica di Ottone I), e i loro territori ed i loro beni furono assegnati agli altri principi tedeschi, che avevano subìto varie perdite nel generale sconvolgimento degli Stati tedeschi. Il fatto è noto col nome: secolarizzazione dei principati ecclesiastici.

Ebbero così fine i principati ecclesiastici di Colonia, Treviri e Magonza, e tutto l'assetto politico della Germania subì un profondo cambiamento, di cui fu segno evidente la rinunzia da parte di Francesco I d'Austria al titolo di Imperatore del Sacro Romano Impero della Nazione Germanica il 6 agosto 1806: finiva così in modo « definitivo » l'istituzione che nel Medio Evo aveva costituito uno dei capisaldi della società europea, ma che dall'inizio del sec. XIV aveva perso larga parte del suo prestigio, e che con la pace di Westfalia si era ridotta ad un'ombra. La scomparsa di un titolo ormai anacronistico era un semplice

riconoscimento di una situazione da tempo esistente, e la fine dei principati ecclesiastici rispondeva alle tendenze generali del mondo moderno, verso una maggiore distinzione dei due poteri. Le conseguenze per la Chiesa furono comunque notevoli: i vescovi e in generale il clero tedesco, da una posizione ricca, potente, passarono d'un tratto ad una condizione più modesta economicamente e socialmente, con difficoltà immediate per l'apostolato e la formazione del clero, ma con un notevole approfondimento spirituale. Con un realismo che rasentava la brutalità, e finiva per dimenticare prospettive più ampie, più elevate e non per questo meno concrete, il Segretario di Stato di Pio VII, card. Ercole Consalvi, osservava: « Un gran numero di cattolici dell'Impero Germanico è composto di persone povere. Se quindi mancherà in avvenire ai vescovi e al clero ogni modo di sovvenire ai bisogni dei cattolici, avverrà con molta facilità che i protestanti forniti di ricchezze guadagneranno molti cattolici al loro partito... ». Ben altri erano i sentimenti del nunzio a Colonia Della Genga, il futuro Leone XII, che non trovava « strana cosa desiderare un male reale affine di porre rimedio a tanti altri maggiori », e alle prime voci della secolarizzazione pensava compiacendosene alla fine della « sordida mandra di canonici che colle loro ricchezze che tirano dalla pluralità dei benefici, senza mai servire la Chiesa, sono la peste della Germania... », e si rallegrava della scomparsa definitiva dei feudi ecclesiastici, dove i pastori riunivano nelle loro mani le due autorità, civile e religiosa, col risultato di occuparsi prevalentemente delle questioni temporali.

Quanto era avvenuto in scala macroscopica in Germania, si sarebbe ripetuto in forma più o meno estesa in tutti i paesi. La Chiesa usciva dalla Rivoluzione impoverita e spogliata della potenza politica e materiale di un tempo, e lo stesso Stato della Chiesa — costituzione anacronistica — era destinato a scomparire. Ma era proprio un danno, o aveva ragione il Rosmini che paragonava le ricchezze della Chiesa all'armatura di Saul che rendeva David impotente, ed esclamava: « In che parte troveremo un clero immensamente ricco, che abbia il coraggio di farsi povero? o che pur solo abbia il lume dell'intelletto non appannato a vedere che è scoccata l'ora in cui l'impoverire la Chiesa è un salvarla? ».

Bibliografia di approfondimento

Tra le sintesi più recenti, oltre al vol. 20 del FLICHE-MARTIN, redatto da J. LEFLON, anche A. LATREILLE, *L'Eglise catholique et la Révolution française*, 2 voll., Paris 1946-50; A. LATREILLE, J. R. PALANQUE, E. DELARUELLE, R. REMOND, *Histoire du catholicisme en France*, III, *La période contemporaine*, Paris 1962, pp. 1-226; A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris 1965, pp. 55-182.

Per un panorama della storiografia antica e recente, cfr. E. ROTA, *La Rivoluzione francese: problemi*, in *Questioni di storia moderna*, Milano 1951, pp. 596-669, e J. MCMANNERS, *La storiografia della Rivoluzione francese*, in *Storia del mondo moderno*, VIII, *La rivoluzione d'America e di Francia*, Garzanti, Milano 1969, pp. 808-45 (tr. dall'inglese della *New Cambridge Modern History*). Sulla dichiarazione dei diritti, cfr. spec. F. BATTAGLIA, *Libertà ed uguaglianza nelle dichiarazioni dei diritti dal 1789 al 1895. Testi, lavori preparatori, progetti parlamentari*, Bologna 1947, e G. SALVEMINI, *La rivoluzione francese*, Bari 1947.

E' assai formativa la lettura delle dichiarazioni dei diritti del 24 agosto 1789 (in realtà il testo intero non si trova molto facilmente: cfr. F. BATTAGLIA, *op. cit.*), che suggerisce vari spunti di indagine, per rilevare sia la relatività di alcune definizioni ivi contenute, sia insieme la portata rivoluzionaria di molte affermazioni. La dichiarazione può essere poi confrontata con le analoghe dichiarazioni redatte durante la rivoluzione americana, sia con i testi della pace di Augusta e di Westfalia, base del diritto pubblico europeo per due secoli. Le dichiarazioni americane sono contenute in buona parte nell'opera di S. Z. EHLER-J. M. MORRALL, *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Milano 1958 (tr. dall'inglese), utilissima perché raccoglie moltissimi documenti difficilmente reperibili altrove.

SOMMARIO DEL CAPITOLO 18

	Pag.
18. GLI INTRANSIGENTI E I LIBERALI CATTOLICI	363
18.1. Gli intransigenti	363
18.2. I cattolici liberali	368
18.3. Lamennais e la sua evoluzione	371
18.4. Il Sillabo	373
18.5. Il Vaticano I	375
18.6. Conclusioni	376
Bibliografia di approfondimento	377

CAPITOLO 18

GLI INTRANSIGENTI E I LIBERALI CATTOLICI

18.1. Gli intransigenti

Davanti al nuovo mondo sorto con la Rivoluzione Francese, mentre la lotta fra antico e nuovo era tutt'altro che finita, e lo assolutismo sembrava risorgere vittorioso dalle sue ceneri, che atteggiamento ritennero di dover seguire i cattolici?

El liberalismo es pecado! Il libro pubblicato nel 1884 dal sacerdote spagnolo Sardá y Salvany è fin dal titolo il simbolo dell'atteggiamento generale dei cattolici intransigenti di fronte alle libertà moderne.

La libertà è l'amica più fedele e cara del demonio perché apre la via a innumerevoli e quasi infiniti peccati, ogni particella della libertà è da condannarsi, la libertà di coscienza è una pazzia, la libertà di stampa un male che non si deplorerà mai abbastanza. Dato che il liberalismo è intrinsecamente perverso, non resta che respingerne in blocco le dottrine. Bisogna alzare i ponti e troncare ogni contatto col nemico, perché la cittadella assediata non subisca infiltrazioni degli avversari, che potrebbero penetrare nella fortezza, fiaccare lo spirito dei difensori, e aprire le porte al nemico.

Vari elementi concorrono a formare questa mentalità. E' presente prima di tutto un forte *conservatorismo* nato sotto l'influsso di diversi fattori: il timore di perdere gli antichi privilegi, la diffidenza spontanea per quanto non si conosce, soprattutto se lo si confronta con quanto è noto e lungamente sperimentato, lo sforzo psicologico necessario per abbandonare le consuetudini antiche ed adattarsi alle nuove, il senso dell'autorità, innato in molti caratteri e rafforzato da un'educazione ormai

classica, il rispetto e la venerazione per tradizioni vetuste, la preferenza data all'ordine su altri valori più importanti come la giustizia, la tendenza alle soluzioni definitive, valide una volta per sempre e che non si possono più mettere in discussione, scese possibilmente dall'alto e non conquistate faticosamente dal basso a prezzo di lenti e ripetuti tentativi, la convinzione di poter trovare nella Rivelazione la soluzione concreta e immediata di tutti i problemi, senza passare attraverso la mediazione delle situazioni storiche contingenti. Tutto questo era ravvivato e reso più forte all'inizio del secolo dalla costatazione dei mali immediati che aveva causato in tutti i campi il rovesciamento dell'ordine antico. E, per un trapasso spontaneo, si diffidava di tutto quello che si presentava come nuovo: ogni novità in politica è rivoluzione, in filosofia errore, in teologia eresia. L'assolutismo con la stretta unione fra trono ed altare, appariva il miglior regime politico, l'età di Luigi XIV poteva essere giudicata come l'epoca d'oro per la Chiesa. Il card. Consalvi, Segretario di Stato di Pio VII, più volte nella sua corrispondenza e nelle sue *Memorie* ci presenta al vivo questa mentalità, largamente diffusa a Roma, lamentandosi dello sforzo che gli costava ogni piccola riforma, e criticando la miopia di quanti non avevano compreso che la Rivoluzione « ha fatto nel politico e nel morale ciò che il diluvio fece nel fisico, cambiando del tutto la faccia della terra ».

Era poi molto vivo in certi ambienti quello *spirito manicheo* sempre latente nella storia della Chiesa, e che si mostra con particolare vivacità quando la Chiesa si trova davanti una società fondata su strutture puramente naturali: è forte allora la tentazione di considerare semplicemente cattivo quanto non è ancora elevato all'ordine soprannaturale. Il bene e il male sono adeguatamente divisi, e le proposte degli avversari della Chiesa, o di coloro che ne sono semplicemente lontani, sono considerate necessariamente sotto una luce sfavorevole, anche quando non contengono nulla contro la fede e i costumi.

La condanna semplice e radicale di quanto ha operato la Rivoluzione non restò solo nel piano teorico. Se nel regno di Sardegna, al ritorno del re Vittorio Emanuele I si propose da qualche zelante la demolizione di un ponte sul Po costruito dai Francesi, altrove non mancò chi auspicasse un ritorno puro e semplice all'*ancien régime*, come se gli anni 1789-1815 fossero stati solo un incubo notturno da dimenticare al più presto. Così mons. Bonaventura Gazzola, 1744-1832, vescovo di Cervia poi di Montefiascone, cardinale e Segretario del S. Ufficio,

auspicava seriamente un decreto redatto nelle forme consuete, che dicesse press'a poco questo: « Pius servus servorum Dei. Tutte le cose ritorneranno come al 1796 ».

Per questo, anche innovazioni tecniche innocenti e utilissime erano guardate con diffidenza. Se Pio VII (1800-1823) e il suo Segretario di Stato, card. Consalvi, si mostrarono largamente aperti, Leone XII (1823-1829) e, dopo la breve parentesi del moderato Pio VIII (1829-1830), Gregorio XVI (Mauro Cappellari, 1831-1846), seguirono una linea decisamente avversa a ogni novità. Gregorio XVI non volle introdurre nei suoi Stati non solo le ferrovie, anche per timore che esse, rendendo più agevoli le comunicazioni, facilitassero le infiltrazioni di idee liberali, ma nemmeno l'illuminazione a gas (forse per timore che facilitasse convegni notturni). Gli intransigenti si spingono più avanti, e combattono risolutamente i capisaldi del nuovo ordine sociale, l'uguaglianza, la promozione delle classi meno abbienti, la diffusione dell'istruzione.

De Maistre nelle *Soirées de Saint-Petersbourg*, Monaldo Leopardi e il principe di Canosa nei loro opuscoli divulgativi, il Ventura nel suo periodico l'*Enciclopedia Ecclesiastica* e innumerevoli altri, difendono una società organizzata in modo strettamente gerarchico, dove ciascuno abbia fin dalla nascita il suo posto e il suo compito, lamentano i danni della cultura approssimativa e insufficiente, e credono che lasciare le masse senza istruzione sia il solo mezzo efficace per mantenere la pace nella società. A una ristretta cerchia di privilegiati, gli studi e la direzione della società, alle plebi il lavoro e la fiducia nell'intelligenza di chi sta in alto.

Questi cattolici vedono così senza alcun entusiasmo, anzi osteggiano per quanto è in loro gli sforzi per diffondere la cultura, e davanti all'estrema miseria delle classi agricole e operaie si limitano a lodare la rassegnazione, la pazienza, la sbggezione: un atteggiamento che si mantenne a lungo, anche quando l'industrializzazione coi fenomeni connessi (urbanesimo, salari minimi, orari di lavoro prolungati...) aveva acuito le sofferenze delle classi meno abbienti e reso più acuta la differenza tra ricchi e poveri. In Italia negli ambienti confessionali durarono a lungo radicali sospetti contro gli asili infantili, iniziati nel 1828 dall'abate Ferrante Aporti, con criteri oggi forse discutibili, ma che allora costituivano un autentico progresso pedagogico e portavano un vero aiuto alle classi umili.

L'opposizione al liberalismo nasceva però anche da motivi

più elevati. Gli intransigenti muovevano una *critica serrata alle lacune ed agli errori del sistema,* e si opponevano con energia ai conati di laicizzazione dei liberali. Il liberalismo, almeno nelle sue forme più radicali, faceva della ragione umana il criterio unico di verità, negando ad essa la possibilità di sottomettersi alla rivelazione, previamente riconosciuta, dimenticava tutte le conseguenze del peccato originale, proclamava un indifferentismo sistematico che metteva l'ateismo e tutte le religioni sullo stesso piano, separava l'economia dalla morale, faceva dello Stato, sciolto da ogni legge trascendente, un assoluto, fonte di tutti i diritti della persona umana, riduceva sensibilmente la funzione sociale della religione, quando non la negava semplicemente, restringendone l'attività e l'influsso all'intimo della coscienza individuale, rifiutava alla Chiesa il diritto di intervenire autoritativamente al di fuori delle questioni strettamente dogmatiche, non ammetteva l'esistenza di una dottrina sociale cristiana, univa spesso ad un'apologia della libertà un sostanziale illiberismo.

Nel campo pratico, gli intransigenti si preoccupavano della *difesa delle strutture cristiane della società,* che facilitasse ai fedeli l'adempimento dei loro doveri religiosi. La Chiesa non è il piccolo gregge di giansenistica memoria, ma il popolo immenso, di cui fan parte anche i deboli, incapaci di mantenersi coerenti con il proprio ideale solo in forza di un'intima convinzione, lottando magari contro tutto l'ambiente circostante. La esperienza sta a dimostrare tutto il bisogno che queste persone sentono dell'appoggio che viene offerto da una società cristiana. Sotto termini ed espressioni diverse da quelle attuali, riaffiorava lo stesso problema: rinunzia alle strutture per creare un cristianesimo più eroico ed interiore, o lotta contro la secolarizzazione per difendere i deboli? Gli intransigenti accettavano senza esitare il secondo corno del dilemma, e per questo, non solo per una questione astratta di principio, sollecitavano l'appoggio statale. Perciò essi guardavano con diffidenza le aspirazioni, diffuse anche in molti cattolici, verso una Chiesa maggiormente distaccata dallo Stato, libera da ogni compromesso politico, svincolata da strutture che finivano per appesantirla, e restavano scettici e disincantati davanti alle perorazioni di Lacordaire: « Una capanna per presbiterio, una pietra dei campi per altare, la tettoia che ripara le messi per tempio! ».

La resistenza all'anticlericalismo ed al laicismo, se da una parte spingeva gli intransigenti a serrare sempre più i vincoli con Roma, opponendosi ai resti ancora forti del gallicanesimo e del giansenismo, e li portava ad esaltare i diritti e le prerogative del Papa, dall'altra si concretava spesso *in una tattica discutibile, anzi storicamente errata.* Gli intransigenti ritennero che i princìpi e gli ideali cristiani si potessero applicare alla realtà in una sola univoca forma, e dettero un valore assoluto a quella che era solo una delle possibili realizzazioni storiche contingenti degli ideali cristiani. In pratica, si continuò a difendere una società organizzata gerarchicamente e fondata sul privilegio, religiosamente unita, in cui la fede cattolica era considerata sempre l'unico fondamento dello Stato, e quindi i diritti politici e civili erano subordinati alla fede ed alla pratica religiosa; una società insomma affidata ad un'autorità investita dall'alto, che esigeva perciò un'ubbidienza aliena da ogni critica, ed in cui trono ed altare erano strettamente legati da identità di interessi e di fini. E si credette di difendere la fede cristiana opponendosi all'emancipazione civile e politica degli acattolici, all'effettiva promozione del proletariato, alla libertà di stampa, al regime parlamentare, ad un maggior distacco fra Stato e Chiesa. « I nemici della religione sono, né più né meno, quelli del trono, né si possono combattere sotto un rapporto e risparmiare sotto un altro », scriveva il P. Ventura nel 1822. La premessa era in quel momento esatta, la conseguenza discutibile.

Le circostanze storiche avevano poi creato in Portogallo ed in Spagna un conflitto tra il ramo collaterale della dinastia e quello diretto, cioè fra i discendenti maschi, ma si poteva discutere sulla validità attuale di una norma così vetusta e soprattutto ci si poteva chiedere se ci si trovasse di fronte ad una questione strettamente politica, o ad un problema che aveva conseguenze anche religiose. Di fatto però il ramo collaterale, cioè i discendenti di sesso maschile, che si appellavano alla tradizione, difesero l'assolutismo e insieme protessero la Chiesa; il ramo diretto, cioè i discendenti di sesso femminile, che negavano il valore attuale del diritto passato, difesero il liberalismo e non si mostrarono molto rispettosi dei privilegi della Chiesa. In concreto, in Portogallo si contesero il trono don Miguel, fratello di Pedro I, rimasto in Brasile come imperatore, e la figlia di Pedro, Maria da Gloria. In Spagna si verificò lo stesso fenomeno, fra don Carlos, fratello di Ferdinando VII, e Isabella II (figlia di Ferdinando, rimasta a lungo sotto la reggenza della madre Maria Cristina, per cui i suoi partigiani ricevettero il nome di cristini). In Francia, dopo la caduta di Carlo X nella rivoluzione del 1830 immortalata fra l'altro da Victor Hugo nei *Miserabili,* al nuovo re Luigi Filippo (del ramo collaterale degli Orléans), si opponevano i partigiani dei discendenti diretti

di Carlo X. In Francia tutto si limitò a polemiche verbali ed a dissensi fra i cattolici, che continuarono anche alla fine del secolo, davanti agli inviti di Leone XIII di accettare la repubblica come fatto compiuto. Più aspra fu la tensione nella penisola iberica, dove in genere i contrasti assumono forme esasperate: non mancarono guerre cruente nella prima e nella seconda metà del secolo, e la polemica fra i fautori di un regime assoluto, ispirato ai princìpi cristiani, e quanti accettavano la libertà, si prolungò sino all'inizio del Novecento, con profonde spaccature in seno ai cattolici.

La curia romana con Pio VIII e Gregorio XVI tenne un atteggiamento moderato, evitando di discutere della legittimità teorica dei vari sovrani, e limitandosi a stabilire relazioni di fatto con chi in concreto era al potere. Vari cattolici si spinsero invece più avanti, e difesero a spada tratta il *legittimismo*, cioè il diritto dei discendenti di sesso maschile, come il baluardo dell'ordine, della giustizia, della religione, senza avvedersi di legare così sempre più la Chiesa al regime assoluto.

Una questione analoga nasceva in seguito ai vari movimenti nazionali: se Pio VII e Leone XII, male informati, più volte invitarono le popolazioni delle ex colonie spagnole dell'America meridionale a conservarsi fedeli a Ferdinando VII, provocando reazioni negative, Gregorio XVI iniziò una politica di sganciamento dalla Spagna, distinguendo nella *Sollicitudo Ecclesiarum* (1831) fra potere di fatto (con cui la S. Sede tratta, senza discutere sulla sua legittimità) e potere di diritto, e riconoscendo gradualmente i vari stati latino-americani. Ma davanti all'insurrezione polacca del 1830, lo stesso papa prese un atteggiamento diverso, invitando i polacchi alla sottomissione allo zar: paura del peggio, convinzione dell'inutilità di una ribellione a un potere schiacciante, timore di nuovi soprusi per i cattolici polacchi, sincera convinzione del dovere di restare sottomesso al regime russo? La questione tornerà più volte di fronte all'indipendenza delle varie nazioni, e la S. Sede non seguirà sempre la stessa linea, salvo ad accettare sempre alla fin fine i fatti compiuti.

18.2. I cattolici liberali

Mentre gli intransigenti si irrigidivano nella loro opposizione radicale agli ideali moderni, i cattolici liberali iniziavano e proseguivano il loro difficile e faticoso lavoro di chiarificazione

e di accettazione dei princìpi dell'89. In questa linea essi erano sospinti da tutto un complesso di elementi: il patrimonio culturale e politico del Settecento e del primo Ottocento, con la rivendicazione illuministica dei diritti del cittadino, la lotta al privilegio, la nuova concezione dello Stato, i fermenti giansenisti, l'esaltazione fatta dal romanticismo, almeno tedesco, del cristianesimo e della libertà; l'esperienza politica del periodo napoleonico e della restaurazione, con la lotta al dispotismo napoleonico che aveva deportato Pio VII. La stessa partecipazione dei cattolici alle prime lotte parlamentari, sia pure fatta con seconde intenzioni, finiva per abituarli ad uno stile politico del tutto diverso, modificandone insensibilmente le convinzioni.

Se la Chiesa, osservano i cattolici liberali, in tutti i paesi liberali, tranne il Belgio, è aspramente combattuta, questo accade non per un'intrinseca incompatibilità fra liberalismo e cristianesimo, ma perché i cattolici in maggioranza non hanno accettato ancora sinceramente il nuovo regime politico, e restano nel loro cuore fedeli all'assolutismo. Ma questo regime è ormai morto, il futuro appartiene al liberalismo, e in queste circostanze la missione della Chiesa consiste appunto nel raggiungere quest'accordo fra i princìpi religiosi immutabili e le nuove circostanze storico-politiche. Non è stato sempre questo l'atteggiamento della Chiesa, che, posta nel mondo come un fermento, non condanna ma accoglie, battezza, eleva le tendenze della società in cui vive ed opera?

« Se la Chiesa non marcerà coi popoli, osserva il P. Gioacchino Ventura nel *Discorso per i morti di Vienna*, tenuto a Roma nel novembre 1848, non per questo i popoli si fermeranno dal marciare, ma marceranno senza la Chiesa, fuori della Chiesa, contro la Chiesa ».

Del resto, è proprio vero che le condizioni della Chiesa sotto l'*ancien régime* erano così favorevoli?

Rosmini nelle *Cinque Piaghe* dimostra a lungo come fosse ristretta la libertà di cui la Chiesa ancora godeva nell'*ancien régime*, e deplora soprattutto che il potere civile nomini i Vescovi e controlli l'amministrazione dei beni ecclesiastici: « Ogni società libera ha essenzialmente il diritto di eleggersi i propri ufficiali. Questo diritto le è tanto essenziale ed inalienabile, quanto quello di esistere ». Difendendo poi la sua opera davanti al Papa, l'abate riassumeva la sua posizione in una formula scultorea: « Credo altresì che sia migliore la libertà dei privilegi ». Gli stessi concetti erano sostenuti in Francia da Lamennais già

verso il 1830, in Germania fin dal 1848 da Ignazio Döllinger e vennero ripresi più tardi, nell'agosto 1863, da Montalembert nei suoi due discorsi al Congresso cattolico di Malines, che si possono considerare il suo testamento politico e per dir così la *Magna Charta* del cattolicesimo liberale. Il privilegio, l'unione fra trono e altare, è stato più nocivo che utile alla Chiesa. E Montalembert ripeteva le parole di mons. Dupanloup, vescovo di Orléans: « Ces libertés si chères à ceux qui nous accusent, de ne pas les aimer, nous les proclamons, nous les invoquons, pour nous comme pour les autres. Vous avez fait la révolution de 89 sans nous et malgré nous, mais pour nous, Dieu le voulant ainsi malgré vous ».

Vi erano poi nel liberalismo degli aspetti positivi, che si possono riassumere nel più chiaro riconoscimento e nel maggior rispetto della dignità della persona umana. Restando su un terreno oratorio, il Ventura, con un paragone che ebbe una notevole eco, nel panegirico di O'Connell aveva chiamato la democrazia una « eroina selvaggia, che bisognava addomesticare e battezzare ». Altri ripetevano che i princìpi liberali non erano altro che idee cristiane divenute pazze, che occorreva ridurre alla ragione. Pur restando ancora sul piano oratorio e apologetico Montalembert nel discorso di Malines aveva superato le considerazioni generiche, per additare uno dei più importanti aspetti positivi delle libertà moderne, la fine di ogni costrizione a difesa della fede: « L'inquisitore spagnolo che diceva all'eretico "Credi o muori!" mi è odioso quanto il terrorista francese, che diceva a mio padre "Libertà e fraternità o la morte" ». Occorreva però un'analisi filosofica, che puntualizzasse quello che di vero era contenuto nelle libertà moderne, e lo fondasse in un contesto diverso da quello illuministico e naturalistico in cui il liberalismo era sorto e si era sviluppato. Questo lavoro venne tentato con successo da Rosmini, da mons. Maret, professore di teologia alla Sorbona, da Newman.

I cattolici liberali notavano infine l'ambiguità, le contraddizioni e i danni di una politica che, rivendicando per sé la libertà quando si è in minoranza, la nega agli altri quando si è in maggioranza. La libertà della Chiesa si poteva salvare nel mondo contemporaneo solo appellandosi al principio della libertà generale, non ad una speciale missione propria della Chiesa. Questa riflessione torna spesso, con drammatica insistenza, in molti scrittori, da Montalembert nel discorso di Malines, al Maret nella sua relazione a Pio IX, dal card. Sterckx nel suo opuscolo del 1864, sulla costituzione belga, al capo del partito cattolico belga

Adolfo Dechamps nelle sue reiterate lettere inviate a Pio IX fra il 1863 ed il 1864. Il Papa per conto suo osservava invece: « La Chiesa non ammetterà mai come un bene, come principio, che la verità e l'errore possano essere predicati ai popoli cattolici. Il Papa vuole la libertà di coscienza in Russia e in Svezia, ma non come principio generale ». Montalembert e i suoi, d'altra parte, evitavano per quanto era possibile le questioni di principio, consideravano soprattutto le condizioni concrete della società, notavano che nel mondo moderno i danni derivanti dalla libera diffusione dell'errore erano largamente controbilanciati dai vantaggi della libertà generale. La verità coesisterà con l'errore, e alla fine riporterà vittoria.

18.3. Lamennais e la sua evoluzione

Le opposte correnti del pensiero cattolico dell'Ottocento subirono in modo paradossale un forte influsso da parte dello stesso individuo, Felicité Lamennais, 1782-1854, passato, come molti altri campioni della Chiesa, dall'intransigenza al cattolicesimo liberale. Arrivato al sacerdozio dopo lunghe incertezze e senza autentica vocazione, intellettuale puro più che uomo di azione, fortemente soggettivo ed intollerante, Lamennais benché circondato da molti discepoli, rimase un solitario, privo di una sincera religiosità. Nel primo periodo del suo pensiero, due sono le sue opere fondamentali, *Essai sur l'indifference en matière de religion* (1817), *De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et sociale* (1825-1826). Lamennais in questi anni nega che la ragione possa con le sue forze raggiungere le verità morali e religiose, accetta come criterio il consenso universale degli uomini, che si fonda su una rivelazione divina comunicata agli uomini al momento della creazione insieme alla parola e trasmessa di generazione in generazione (*tradizionalismo*, che si può considerare una reazione eccessiva all'esaltazione della ragione propria del Settecento). Egli sottolinea poi la funzione sociale della religione, condizione di pace e di ordine, esalta il primato pontificio e difende il potere indiretto della Chiesa sullo Stato, inteso però in senso assai vasto, che lo portava non solo a sottolineare il dovere dell'autorità civile di aiutare la Chiesa, ma soprattutto a proclamare contro i resti del gallicanesimo l'assoluta indipendenza del potere ecclesiastico, ed a criticare duramente il governo francese della Restaurazione, erede per molti tratti delle vecchie concezioni gallicane. Presto però

l'abate bretone ebbe una crisi: il fallimento delle speranze di una cooperazione fra Chiesa e Stato, il progresso delle correnti liberali che facevano prevedere prossima una rivoluzione, imponevano un mutamento di rotta: la Chiesa doveva separare la sua causa da quella dei regimi assoluti e limitarsi a chiedere la libertà riconosciuta dal liberalismo come un diritto universale. Queste tesi appaiono non solo nel libro *Des progrès de la Revolution et de la guerre contre l'Eglise* (1829), ma nel giornale *L'Avenir*, fondato da Lamennais insieme a Lacordaire e a Montalembert nell'ottobre 1830, dove i redattori difendono la separazione fra Chiesa e Stato, cioè la denunzia del concordato — che imporrà sì la rinunzia ai sussidi pagati dallo Stato al clero ma ridarà alla Chiesa la libertà nella nomina dei vescovi — combattono il monopolio scolastico statale, propugnano la libertà di stampa, di coscienza e di culto, di associazione, l'estensione del suffragio. Il tono aggressivo, le critiche rivolte ai vescovi, la campagna per la denunzia del concordato, sollevarono infinite proteste, e invano i tre « pellegrini della libertà » scesero a Roma per guadagnare alla loro causa Gregorio XVI: il Papa li ricevette solo con difficoltà, e non fece parola della questione in gioco. Se questo silenzio poteva ancora lasciare sussistere qualche dubbio sulle reali intenzioni di Roma, ogni equivoco venne tolto dall'enciclica *Mirari vos*, del 15 agosto 1832, in cui si condannavano le tesi dell'*Avenir* e si bollavano con termini durissimi la libertà di coscienza (« delirio »), la libertà di stampa, la separazione fra Chiesa e Stato. Montalembert e Lacordaire si sottomisero, Lamennais dopo due anni di tergiversazioni, pubblicava le *Paroles d'un croyant*, visione poetico-apocalittica di una Chiesa legata strettamente a dei regimi prossimi a morire, e invito a una rivolta generale. La sua apostasia era consumata.

L'enciclica pontificia costituì una battuta d'arresto nel faticoso processo di conciliazione fra Chiesa e mondo moderno, anche se tutto sommato le condanne erano meno categoriche di quanto potesse sembrare, e lasciassero aperta la porta ad un ulteriore approfondimento. Non per nulla nello stesso tempo, Roma non si opponeva all'atteggiamento dei cattolici belgi, che accettavano la costituzione del 1831, fondata appunto sulla separazione tra Chiesa e Stato.

In altre parole, la S. Sede condannava la libertà di coscienza e di culto perché li considerava corollari necessari dell'indifferentismo (la dottrina secondo cui non c'è distinzione fra verità ed errore, e tutte le religioni sono uguali: una concezione ovviamente che un cattolico non può ammettere). Mancava ogni altra

prospettiva che rendesse possibile la giustificazione teorica e pratica di queste libertà fondamentali (che possono e devono essere considerate conseguenze della dignità della persona umana, che Dio crea psicologicamente libera e di cui Egli per primo rispetta tale libertà). Questa visione, ignota all'Ottocento — o meglio sottolineata solo da alcuni pensatori solitari come Newman e Maret, poco accetti a Roma — sarà la grande, definitiva conquista del Vaticano II. La storia cammina lentamente e fra mille incertezze, e non c'è da stupirsi se il progresso dottrinale sia stato così lungo.

18.4. Il Sillabo

Le aspirazioni per un riavvicinamento fra il cattolicesimo e la libertà restarono però vivissime in molti cattolici, rafforzate dal breve periodo liberale del governo di Pio IX, e non stroncate dalle delusioni degli anni seguenti. Continuò d'altra parte la critica degli intransigenti non solo contro il liberalismo laicista e razionalista, ma contro tutti i possibili compromessi; tipica fu soprattutto la polemica svolta per anni in tono durissimo da Luigi Veuillot nel suo giornale *L'Univers*, e quella più acuta condotta dalla *Civiltà Cattolica*. Le inevitabili esagerazioni delle due parti, ma soprattutto la diffusione della mentalità naturalistica e gli avvenimenti italiani del 1859-61, che sembravano a molti una conseguenza logica di quella mentalità, indussero Pio IX a pubblicare l'8 dicembre 1864 un elenco di 80 proposizioni, detto *Sillabo*, che conteneva i principali errori del tempo. Il Sillabo uscì insieme ad un'enciclica, la *Quanta Cura*, che tentava una sintesi organica delle singole tesi, e che di fatto attirò in misura assai inferiore l'attenzione dell'opinione pubblica.

Le 80 proposizioni del Sillabo si possono raccogliere in quattro gruppi: *a*) errori derivanti dal naturalismo, razionalismo, indifferentismo; *b*) errori morali, soprattutto intorno al matrimonio; *c*) errori intorno alla natura della Chiesa ed alle sue relazioni con lo Stato; *d*) errori del liberalismo: libertà di culto, di pensiero e di stampa. L'ultima proposizione dichiara falsa la pretesa di chi vorrebbe riconciliare il Papa « con il progresso, con la civiltà moderna, con il liberalismo », e col suo tono radicale sembra costituire una autentica sfida alla civiltà ed al pensiero moderno, proclamato, senza distinzioni, incompatibile con il cattolicesimo. Il documento, redatto in realtà in modo infelice e affrettato, sollevò una marea di polemiche fra intran-

sigenti e cattolici liberali, non tanto per le tesi dei primi tre gruppi quanto per quelle dell'ultima classe. Mentre sia pure con diverso spirito, intransigenti e radicali, si rallegravano della presa di posizione del Papa, ritenuta chiara e definitiva, i cattolici liberali cercavano di interpretarla in modo minimistico, sì da salvare la propria linea di condotta e non rompere i ponti col mondo moderno. Mons. Dupanloup introdusse con molto successo la distinzione fra *tesi ed ipotesi*: la chiesa condanna la libertà di stampa, di coscienza e di culto e lo stato aconfessionale come tesi (se esse si intendono cioè come un ideale assoluto universalmente valido, rispondente alla natura stessa delle cose, all'ordine voluto da Dio, che non può mettere sullo stesso piano verità ed errore), non le respinge come ipotesi (se esse sono proposte come un mezzo necessario in date circostanze, come un male minore nella società attuale, dove la divisione religiosa impone una coesistenza pacifica e una larga uguaglianza di diritti tra le varie confessioni). Da allora questa interpretazione rimase a lungo classica. Leone XIII (Encicliche *Immortale Dei* (1885) e *Libertas* (1888), e Pio XII (discorso ai giuristi cattolici del 7 dicembre 1953) non se ne allontanano. Solo con la dichiarazione *Dignitatis humanae* del Vaticano II sulla libertà religiosa, il magistero ha abbandonato questa distinzione, oggetto di molte critiche, per giustificare la libertà di culto e di propaganda come una conseguenza della dignità della persona umana, artefice libera e responsabile del suo destino, che ha diritto a non subire nessuna coazione esterna nel suo cammino verso la verità.

Il Sillabo in sostanza non condannava tutti gli aspetti del pensiero moderno (né il progresso scientifico né il sistema democratico in se stesso); respingeva invece i princìpi ultimi del liberalismo radicale, come l'indifferentismo e il naturalismo, e riprovava la libertà di coscienza, come tesi, non come ipotesi, lasciando cioè ancora una volta aperta la porta agli adattamenti pratici di cui la curia è maestra. Tuttavia la mancanza di ogni chiarimento, l'assenza di una distinzione fondamentale tra la libertà di coscienza intesa come corollario dell'indifferentismo e come conseguenza della dignità della persona umana, la giustapposizione di affermazioni secondarie e di punti centrali, costituiscono delle gravissime lacune, o per dir meglio degli errori tattici assai pericolosi. Il Sillabo in sostanza ha mancato al suo scopo, non ha chiarito l'annosa polemica fra cattolici liberali ed intransigenti, rimasti ancora sulle loro posizioni di partenza, non ha costituito una barriera contro la crescente laicizzazione.

Esso resta invece un esempio tipico della mentalità della gerarchia alla metà dell'Ottocento, presa quasi da un complesso di stato d'assedio, preoccupata essenzialmente di frapporre una barriera fra i fedeli ed il mondo, ed anche per questo ha formato da cento anni a questa parte una pietra di inciampo, uno scandalo per i laicisti, che si compiacciono non di rado di gonfiarlo e di montarlo ad arte, invece di cercare di comprenderlo e di ridimensionarlo. Si può tuttavia ammettere che esso formò per molti cattolici un avviso, uno stimolo utile per un ulteriore approfondimento del problema.

18.5. Il Vaticano I

Il Sillabo, come si è detto, non affrontava solo la questione della libertà di culto e di coscienza; tutto il primo gruppo di proposizioni condannate (cc. 1-3, tesi 1-18) riguardava in sostanza i rapporti fra ragione e fede. La questione venne ripresa dal Concilio Vaticano I, ecumenico XX, convocato da Pio IX non solo per combattere gli ultimi resti del gallicanesimo, ma anche per esporre la genuina dottrina della Chiesa sulle questioni più dibattute, cioè, in sostanza, per opporre al laicismo ed al naturalismo tipico dell'Ottocento una decisa riaffermazione della esistenza di un ordine soprannaturale.

Il concilio si aprì, dopo molte incertezze, l'8 dicembre 1869, e i suoi lavori si prolungarono fra vivaci discussioni fino al 18 luglio 1870. Sospeso allora durante l'estate, coll'intenzione di riprendere i lavori in autunno, esso non venne più continuato a causa della nuova situazione in cui si trovava il Pontefice dopo la presa di Roma da parte del governo italiano, il 20 settembre, e venne poi rinviato senza un termine fisso, o come si dice, *sine die*. (Il Vaticano I è così l'unico concilio ecumenico che non è mai stato ufficialmente chiuso).

Ai lavori parteciparono circa seicento vescovi, venuti, per la prima volta nella storia della Chiesa, da tutte le parti del mondo, dall'America all'Estremo Oriente. L'assemblea promulgò due solenni costituzioni dogmatiche, subito ratificate da Pio IX. Alla fine di aprile venne approvata solennemente la costituzione *Dei Filius* (rielaborazione dello schema primitivo troppo ampio e scolastico presentato ai vescovi a dicembre): essa da una parte, contro il tradizionalismo, affermava la capacità della ragione di conoscere con le sue forze alcune verità fondamentali come la

esistenza di Dio, ma insieme, contro il razionalismo, ribadiva la necessità di una rivelazione per la conoscenza delle verità soprannaturali, esprimeva la vera natura della fede, virtù soprannaturale che si fonda sulla parola di Dio, dimostrata da vari fatti esterni, come i miracoli e le profezie, e l'accordo fra ragione e fede. Il 18 luglio venne promulgata la costituzione *Pastor Aeternus*, che, come si è più volte accennato, enunziava due dogmi, il primato universale di giurisdizione del Papa su tutta la Chiesa, e la sua infallibilità personale nelle definizioni ex cathedra, valide — come abbiamo visto parlando del gallicanesimo — « ex sese, non ex consensu Ecclesiae ». Quest'ultima definizione incontrò l'opposizione irriducibile di un quarto dell'assemblea, espressa chiaramente in una delle ultime votazioni, il 13 luglio, e motivata dal timore di un eccessivo rafforzamento dell'autorità papale, e da una mentalità poco sensibile all'evoluzione del dogma, che pretendeva di trovare alcune verità espresse fin dall'antichità nelle precise formule sviluppatesi nel corso dei secoli. La minoranza antiinfallibilista gradualmente si sottomise.

Il Vaticano I rafforzava così contro il residuo gallicanesimo la compagine della Chiesa (merito essenziale di Pio IX), ma, data la sua interruzione, non chiariva completamente la vera natura di questa: un compito per cui forse la teologia del tempo non era ancora del tutto pronta, come mostrano molti schemi preparati in quegli anni, e che il Vaticano II doveva riprendere con altro spirito, chiarendo meglio, seppure in modo ancora incompleto, il vero rapporto tra papato ed episcopato, e sottolineando la natura sacramentale della Chiesa, segno e strumento di salvezza.

18.6. Conclusioni

La polemica fra cattolici liberali ed intransigenti, aggravata dall'intrecciarsi di altri problemi, come la questione romana, forma quasi il *leit motiv* di tutta la storia della Chiesa nell'Ottocento, e con la sua asprezza, di cui entrambe le parti sono responsabili, divise profondamente i cattolici e finì per indebolirli. Gli intransigenti ebbero il merito di cogliere tutte le insufficienze del liberalismo, di sostenere con coraggio una lotta a fondo contro la laicizzazione, di appoggiare i passi verso una maggiore centralizzazione nel campo ecclesiastico, di mostrarsi — entro certi limiti — più sensibili dei loro avversari ai problemi sociali. Questi a loro volta hanno sentito tutta l'urgenza dell'assoluta necessità di una conciliazione fra chiesa e mondo moderno, hanno sostenuto l'idea malgrado tutte le incomprensioni e le reiterate condanne, con una costanza che mostra come le loro aspirazioni rispondessero ad una delle più profonde esigenze dell'animo moderno, hanno avvertito in modo vivace i segni dei tempi e la linea della storia, che spingevano verso una chiesa meno sorretta da aiuti estrinseci e più fiduciosa nell'efficacia della grazia e nella forza della verità. In questo senso, anche se essi non hanno raggiunto una sintesi teorica adeguata, se sono rimasti un tentativo approssimativo, hanno svolto un'efficace funzione di stimolo e la loro opera si è rivelata positiva, mentre molte vittorie degli intransigenti, come i concordati con l'Austria del 1855 e con l'Equador del 1862, che assicuravano alla Chiesa piena libertà (tranne che nelle nomine dei vescovi), e insieme l'appoggio dello Stato, ma legavano strettamente S. Sede e gerarchia locale al potere costituito, a quell'assolutismo contro cui la mentalità borghese-liberale dell'Ottocento lottava con successo hanno costituito delle vittorie solo apparenti e controproducenti, perché sono state seguite da una forte reazione. Il concordato con l'Austria è caduto dopo soli 15 anni, nel 1870, quello con l'Equador poco dopo la morte di Garcia Moreno, avvenuta nel 1875.

Bibliografia di approfondimento

Una bibliografia relativamente copiosa sul Sillabo, sugli intransigenti e sui cattolici liberali si trova nel volume III dell'opera di G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo* Brescia ³1978, pp. 148-149, 155-156, 197-199. Qui ricordiamo: *I cattolici liberali nel sec. XIX*, Atti del colloquio internazionale di storia religiosa di Grenoble, 30 settembre-3 ottobre 1971, Torino 1976 (tr. it. dal fr., Grenoble 1974).

1) Per i due movimenti, si vedano soprattutto R. AUBERT-J. B. DUROSELLE-A. C. JEMOLO, *Le liberalisme religieux au XIX siècle*, in *Relazioni al X Congresso internazionale di scienze storiche*, Firenze 1955, V, pp. 305-83, i cc. VIII-IX del 21 volume del FLICHE-MARTIN (cioè del volume di R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX*, Torino 1964); G. VERUCCI, *I cattolici dalle « Amicizie cristiane » al modernismo*, Padova 1961, pp. 1-62; E. PASSERIN D'ENTREVES, *Il cattolicesimo liberale in Europa ed il movimento neoguelfo in Italia*, in *Nuove questioni di st. d. Ris. e d. Unità d'Italia*, Milano 1962, pp. 564-606.

2) Su Lamennais, la migliore biografia oggi è quella di G. VERUCCI, *Félicité Lamennais dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli 1963. Utili le due antologie degli scritti di Lamennais, edite da D. NOVACCO (F. L., *Scritti politici*, UTET, Torino 1964) e da F. VERUCCI (*L'Avenir 1830-31, antologia degli scritti di F. L. e degli altri collaboratori*, Roma 1967).

3) Sul Sillabo, oltre al volume di R. AUBERT già citato, cfr. anche il suo contributo *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX siècle sur le liberalisme*, nel volume collettivo *Tolérance et communauté humaine*, Tournai 1952, pp. 75-105. In senso laicista, E. ROSSI, *Il Sillabo e dopo*, Editori Riuniti, Roma 1965.

4) I problemi appena abbozzati nelle pagine precedenti meritano un approfondimento. Si consiglia innanzi tutto la lettura di alcune pagine del volume di AUBERT, *Il Pontificato...*, citato poco sopra, poi la lettura dei documenti principali (la *Mirari vos*, la *Quanta Cura*, il *Sillabo...*: cfr. l'antologia già citata *Chiesa e Stato*, di S. Z. EHLER-J. B. MORRALL). Un'idea delle tendenze degli intransigenti si ha dalla lettura dei concordati « classici » del sec. XIX (con l'Austria 1855, con l'Equatore 1862, con la Toscana 1851: passi scelti nell'antologia ora citata, testo integro nella raccolta di concordati di A. MERCATI) come di molte pagine della *Civiltà Cattolica*. Per il liberalismo cattolico, utile resta la lettura dei discorsi pronunziati da Montalembert a Malines nell'agosto 1863, raccolti con il titolo *L'Eglise libre dans l'état libre*. Per il Sillabo, il problema fondamentale è oggi quello della continuità del magistero ecclesiastico dal 1864 al 1966: si vedano in proposito i commenti alla dichiarazione sulla libertà religiosa (p. es. l'opera collettiva assai significativa, *La libertà religiosa*, Torino 1967).

SOMMARIO DEL CAPITOLO 19

	Pag.
19. LA CHIESA E IL REGIME LIBERALE: A) UNA SOCIETA' UFFICIALMENTE NON CRISTIANA	381
19.1. Premessa	381
19.2. Il principio fondamentale	382
19.3. Le prime applicazioni	384
19.3.1. Origine puramente umana, convenzionale, della società e dell'autorità	384
19.3.2. L'unità politica si fonda sulla identità di interessi politici	
19.3.3. Termine del concetto di « Religione di Stato » e affermazione della piena libertà di coscienza	387
19.4. Leggi civili e leggi canoniche: il matrimonio	388
19.4.1. Le leggi civili non tengono conto dell'ordinamento canonico	388
19.4.2. Introduzione del matrimonio civile	389
19.4.3. Libertà di stampa	391
19.4.4. Varie attività della Chiesa rivendicate dallo Stato	392
19.5. L'ultima conseguenza	393
Bibliografia di approfondimento	397

CAPITOLO 19

LA CHIESA E IL REGIME LIBERALE: A) UNA SOCIETA' UFFICIALMENTE NON CRISTIANA

19.1. Premessa

Nelle lezioni precedenti, abbiamo riassunto in tre punti centrali le condizioni della Chiesa nell'Europa occidentale sotto l'*ancien régime*, cioè prima della Rivoluzione Francese: una società ufficialmente cristiana; una Chiesa rigidamente controllata dallo Stato (giurisdizionalismo); una Chiesa appesantita da infiltrazioni mondane. Dopo la Rivoluzione (che si può considerare un grosso spartiacque della storia), nell'età che potremmo chiamare liberale, le condizioni mutano profondamente, e si sarebbe tentati di parlare di rovesciamento della situazione. In realtà non bisogna esagerare in queste contrapposizioni, perché al di là delle apparenze varie cose non scompaiono (uno dei fenomeni più interessanti della storia è proprio questa continuità, che supera talora le forze e le intenzioni degli uomini: pensiamo alla continuità fra la Russia zarista e quella comunista, almeno per quanto riguarda l'imperialismo). In ogni modo, possiamo riassumere ancora una volta in tre punti, simmetrici a quelli precedenti, la nuova condizione della Chiesa: una società ufficialmente non cristiana; una Chiesa a parole separata dallo Stato (ciò che dovrebbe portare ad un'effettiva libertà), in realtà in molti paesi seriamente combattuta (al giurisdizionalismo dell'*ancien régime* succede spesso non la separazione, ma un giurisdizionalismo di nuovo conio, che possiamo chiamare liberale o non confessionale, su cui torneremo in seguito); una Chiesa, tutto sommato, più pura e quindi più giovane: si pensi, per fare solo un esempio, alla nomina diretta, da parte di Pio X, di un buon gruppo di vescovi francesi, avvenuta dopo la legge di

separazione del 1905. Almeno dal 1516, dal concordato di Bologna concluso fra Leone X e Francesco I, non si era mai verificato in Francia un fatto del genere. Per effetto della separazione i vescovi avevano perso ogni sovvenzione statale, e il papa li inviava coraggiosamente nel loro paese, invitandoli a fidare nel Signore ed a lanciarsi liberamente nella riconquista cristiana della Francia. Povertà e libertà (come nel lontano 1111, a Sutri, ai tempi di Pasquale II) erano strettamente unite.

Esaminiamo ora successivamente i singoli punti.

19.2. Il principio fondamentale

Il principio fondamentale che ispira la struttura politica della società liberale nei rapporti con la religione, il *separatismo*, è diametralmente opposto a quello che abbiamo considerato delineando i tratti essenziali dell'*ancien régime*. Esso è difeso da giuristi, filosofi, scrittori: ricordiamo almeno Guizot, uomo politico e storico francese, calvinista; il pastore svizzero Vinet; i redattori de *L'Avenir*, Lamennais, Lacordaire, Montalembert; Cavour, Pier Carlo Boggio, che diffuse in Piemonte le tesi cavouriane; i giuristi tedeschi che ispirarono gli italiani Scaduto e Ruffini. L'idea centrale si potrebbe forse esprimere in queste parole: l'ordine politico-civile-temporale e quello spirituale-religioso-soprannaturale sono non solo distinti ma del tutto separati, Lo Stato e la Chiesa procedono per due vie che non si incontrano mai (le due parallele, immagine cara a vari statisti dell'Otto e Novecento), e che non hanno alcuna relazione. La società civile ha una natura collettiva, mentre la religione è un rapporto del tutto individuale con Dio; la società si propone come fine unicamente la prosperità temporale, limitata a questa vita, la religione riguarda la vita ultraterrena, eterna; la società non può violare il sacrario delle coscienze, tentare di imporsi ad esse, mentre la religione si svolge tutta nell'intimo della coscienza: non esiste dunque alcun elemento comune fra la vita della società civile, dello Stato, e quella della religione e della Chiesa, e le due istituzioni possono e devono ignorarsi a vicenda.

Si sottolinea ugualmente che la Chiesa ha un carattere ed una struttura ben diversi, se non proprio opposti, a quello dello Stato, mettendo in secondo piano, se non addirittura dimenticando, l'elemento giuridico ad essa essenziale, per esaltare soprattutto il suo procedere fondato sull'efficacia della grazia e della persuasione, giacché la fede suppone l'adesione libera e l'intima

convinzione del singolo. Da queste premesse è facile arrivare alla conclusione: le due sfere, religiosa e politica, hanno leggi proprie, diverse, sicché quanto è proibito o permesso dalla religione può e spesso deve essere permesso o proibito dallo Stato. Il principio è riassunto con la consueta efficacia da A. C. Jemolo: « Un noto pubblicista tedesco aveva espresso la dottrina liberale con l'asserzione che il cittadino dalla culla alla tomba non deve mai trovar di fronte a sé lo Stato che gli chieda conto della sua professione religiosa... L'attività giuridica non deve mai servire a dare efficacia nell'ordinamento dello Stato e a precetti o a divieti od a sanzioni punitive dell'autorità ecclesiastica ». E un altro storico liberale, Salvatorelli, scrive: « La Rivoluzione Francese condusse, per la prima volta nella storia, dall'Europa cristiana alla laicizzazione completa della vita pubblica... Dalla Rivoluzione in poi l'umanità si è abituata a vivere la sua vita sociale e politica senza farci intervenire la Chiesa, senza far ricorso ai suoi poteri trascendenti, ed ai suoi ministri ritenuti forniti di questi poteri. Fino allora, la nascita dei figli, la loro educazione, i matrimoni, la morte, l'organizzazione della vita collettiva, la costituzione ed il funzionamento del potere politico, tutto questo insieme di fatti, era rimasto sotto il segnacolo della religione, e della religione confessionale, sacerdotale, gerarchica. La religione era affare di Stato... La Rivoluzione realizzò, per la prima volta dal tempo di Costantino, la separazione completa, integrale, della Chiesa e dello Stato ».

Questa concezione, a cui praticamente siamo largamente abituati, e di cui ci riesce difficile distinguere i vari aspetti suscettibili di una diversa valutazione, è riassunta efficacemente nella *Quanta Cura*, l'enciclica in cui Pio IX nel 1864 tentò di sintetizzare i principali errori del mondo moderno. Fra gli errori condannati troviamo: « L'ordinamento sociale ideale, ed il progresso civile esigono che la società umana sia organizzata e governata senza tener conto alcuno della religione, come se essa non esistesse, o almeno senza fare alcuna distinzione fra la vera e le false religioni », e perciò « la società civile ideale è quella in cui l'autorità non ha alcun potere di punire in base alle leggi statali chi trasgredisce la religione cattolica, a meno che questo non sia richiesto dalla pubblica tranquillità ».

Cessa dunque, come profondamente contraria alla mentalità moderna, che lo ritiene lesivo dell'onore e della dignità dello Stato non meno che di quella della Chiesa, la funzione di " braccio secolare ". E, ovviamente, in questa linea lo Stato non può concedere speciali privilegi alla chiesa cattolica, perché ciò costitui-

rebbe un riconoscimento della Chiesa, come ordinamento giuridico primario, indipendente dallo Stato, o quanto meno un'offesa al principio dell'uguaglianza di tutti i cittadini, di qualunque fede siano; per gli stessi motivi è incompossibile col separatismo, « per la contradizion che nol consente », un regime di concordato.

19.3. Le prime applicazioni

Dopo aver indicato in pochi tratti il principio che ispira il comportamento della società liberale verso la religione, vediamo le principali applicazioni concrete.

19.3.1. *Origine puramente umana, convenzionale, della società e dell'autorità*

La società e l'autorità nascono da una libera convenzione umana, da un consenso esplicito o implicito, non da un'esigenza insita nella sostanza stessa delle cose, e perciò in ultima analisi derivante da Dio. Per usare le parole di Leone XIII nell'enciclica *Diuturnum* (1885), « coloro che difendono la derivazione della società dal libero consenso degli uomini, spiegano l'origine della autorità nello stesso modo, affermando che ciascun uomo ha ceduto una parte dei suoi diritti, e che i singoli si sono liberamente posti sotto il potere di colui che aveva raccolto l'insieme di questi diritti ». L'autorità dunque possiede solo quei diritti che gli uomini le hanno conferito. Pur nella diversità delle varie teorie, si ammette generalmente che il titolare dell'autorità è un semplice mandatario, quasi uno strumento del popolo, di cui questi si vale per il proprio bene, e che quindi può deporre a suo piacere: in ogni modo, l'autorità ha perso quello speciale carattere sacro che abbiamo visto tipico dell'*ancien règime*, deve rispondere davanti al popolo della sua politica (prima di tutto, con la pubblicazione del bilancio statale!), e almeno in caso di abusi la rivoluzione è senz'altro lecita.

19.3.2. *L'unità politica si fonda sulla identità di interessi politici*

I cittadini si sentono parte della stessa comunità politica, perché essa ed essa sola rappresenta per tutti la garanzia e lo strumento essenziale del bene comune. Per tutto l'Ottocento continuano ad esistere Stati plurinazionali, come l'Austria-Ungheria, la Germania e la Russia, che hanno conglobato parte di altre

nazioni: ma anche come reazione a questa situazione, si sottopone ad un'accurata analisi il concetto di nazione.

Si ammette ormai pacificamente la coesistenza nello stesso Stato di differenti religioni, i cui cultori sono tutti cittadini con pienezza di diritti. Non ha più senso una discriminazione civile e politica per motivi confessionali, e, malgrado il breve e momentaneo ripristino delle antiche limitazioni antisemite nel periodo della Restaurazione, gli ebrei, come i protestanti, conquistano prima o poi definitivamente la pienezza di diritti. « La loi, qui ne peut forcer les opinions religieuses des citoyens, ne doit voir que des Français, comme la nature ne voit que des hommes », afferma il consigliere di Stato Portalis nella relazione sul codice napoleonico. Vale in tutti i paesi europei il principio espresso nella legge del Regno di Sardegna del 19 giugno 1848: « La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici, e all'ammissibilità alle cariche civili e militari ».

E' molto istruttivo seguire l'atteggiamento della gerarchia di fronte alla lotta per l'emancipazione ebraica, che si sviluppa in Italia intorno al 1845, per opera degli scrittori « moderati », e che culmina alla fine del 47 ed all'inizio del 48 con petizioni in tal senso al sovrano. In Piemonte, l'episcopato passò al contrattacco, indirizzando al sovrano una lunga lettera in cui si ribadiva l'antica concezione dell'unità religiosa fondata sull'unità politica, e si sottolineava il pericolo che l'aumento di prestigio degli Ebrei porterebbe all'autorità del cattolicismo. Carlo Alberto, personalmente contrario, dovette cedere e riconobbe la parità di diritti civili e politici a tutti i cittadini. In Toscana, lo Statuto del febbraio 1848 era stato anche più esplicito di quello piemontese, riconoscendo esplicitamente l'uguaglianza di tutti i cittadini senza discriminazioni confessionali: Roma si affrettò a reagire, e il governo toscano segretamente informò il Papa che il granduca non avrebbe mai ammesso degli Israeliti in Senato o in impieghi che potessero implicare rapporti con la Chiesa: la solenne dichiarazione statutaria era così svuotata del suo significato. Più tardi, nel 1852, in correlazione al generale spostamento a destra della situazione politica europea, il granduca Leopoldo II di Toscana decise di abrogare definitivamente lo Statuto, concesso nel 1848 e rimasto sospeso a tempo indeterminato nel 1850. La soppressione dello Statuto implicava non solo la revoca delle libertà politiche, ma la fine della parità giuridica di tutti i cittadini di fronte alla legge (art. 2 dello Statuto: « I Toscani,

qualunque sia il culto che professano, sono tutti uguali di fronte alla legge »). Davanti alla fortissima opposizione del suo governo contro ogni discriminazione confessionale, il granduca, debole di carattere e irresoluto, chiese consiglio a Pio IX che il 21 febbraio 1852 gli espose i motivi che sconsigliavano l'emancipazione ebraica: il contatto dei cattolici con individui di altre religioni poteva costituire un pericolo per la loro fede, ed era quindi opportuno che queste relazioni fossero ridotte al minimo, escludendo gli acattolici dalle professioni di medico e di avvocato. Si poteva concedere agli Israeliti, caso per caso, la grazia di frequentare l'università, mai si poteva riconoscere la loro parità di diritti. Il 21 aprile il Papa in un'altra lettera qualificò come « un vero delitto » la resistenza del ministero a queste direttive. Anche senza dar troppo peso a quest'espressione, sfuggita al Papa in un momento di eccitazione e relativa anche alle altre questioni che si intrecciavano inevitabilmente col problema di fondo, è indiscutibile che la curia romana alla metà dell'Ottocento si è mostrata irriducibilmente avversa ad un postulato inderogabile della coscienza moderna, l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge senza privilegi confessionali.

Naturalmente, in modo simmetrico a quanto si era verificato nell'*ancien régime*, il principio non implicava solo la fine delle discriminazioni confessionali contro i protestanti e gli Israeliti, ma anche, nei paesi protestanti, l'emancipazione civile e politica dei cattolici (fine delle discriminazioni confessionali, emancipazione, uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge sono vari modi di esprimere lo stesso concetto). In Gran Bretagna ed in Irlanda, i cattolici vinsero questa battaglia essenzialmente nel 1829, per merito di Daniele O'Connell: essi potevano ora essere eletti al Parlamento, senza dover riconoscere il sovrano inglese come capo della Chiesa. Rimasero però ancora varie discriminazioni, soprattutto nelle università, che conservarono il loro carattere confessionale fino al 1871. Un passo ulteriore verso una completa uguaglianza venne compiuto solo nel 1927, con il *Catholic Relief Act*. In modo ugualmente tardivo, i paesi scandinavi e la Russia zarista concessero larga uguaglianza giuridica ai cattolici, specie in Russia considerati per tutto l'Ottocento come cittadini di una categoria inferiore, come dei potenziali ribelli, ai quali era vietato ogni proselitismo, e che erano controllati anche quando si accostavano ai sacramenti. In Svizzera, solo il referendum del 1973 abrogò gli articoli della costituzione che proibivano il soggiorno ai gesuiti.

In conclusione, il processo fu piuttosto lento, fu visto con

difficoltà dalle due parti, e la S. Sede restò a lungo fedele all'ideale di uno Stato cattolico.

19.3.3. *Ha termine il concetto di « Religione di Stato » e si afferma la piena libertà di coscienza*

« Il concetto di religione è inapplicabile allo Stato » sia per la sua stessa natura, collettiva e sociale, in contrasto con il carattere esclusivamente individuale della religione, sia per la sua incompetenza a giudicare della verità di una data religione, come aveva già avvertito Locke nella sua *Lettera sulla tolleranza*, sia per il rispetto che deve avere per tutti i cittadini, qualunque sia il culto che professano. Sono considerate quindi ingiuste le speciali pene prima sancite contro chi recava offesa alla religione dello Stato, che ora sono semplicemente considerate alla stregua di un'offesa ad un patrimonio spirituale caro ad un dato gruppo di cittadini. E si afferma, come ricorda non senza scandalo la *Quanta Cura*, che « la libertà di coscienza e di culto è un diritto innato di ogni uomo, che in ogni società civile rettamente ordinata deve essere riconosciuto e tutelato dalla legge », e che « nessun'autorità civile od ecclesiastica ha diritto di impedire a qualsiasi persona di manifestare in pubblico e di diffondere a voce o per scritto o in altro modo le proprie convinzioni ». Lo stesso termine di tolleranza è ormai superato, in quanto introduce una discriminazione fra le varie opinioni, ed è sostituito dall'altro, più comprensivo, di libertà di coscienza. La società non può e non deve far differenza tra verità ed errore nel campo religioso, e deve dunque riconoscere uguali diritti a tutte le confessioni religiose.

Ovviamente, la S. Sede tentò di opporsi a questa linea con tutte le sue forze. Assistiamo così ad una serie di documenti ufficiali cronologicamente simultanei, e in netta antitesi fra loro: da una parte, quasi tutti i concordati dell'Ottocento mantengono il riconoscimento del cattolicesimo come religione di Stato, vietano la pratica pubblica di altri culti, assicurano una speciale protezione alla Chiesa, cui spetta fra l'altro una vigilanza sull'istruzione (la lettura attenta dei concordati, il cui testo è facilmente reperibile nella collezione di Angelo Mercati, fa cogliere al vivo la coscienza che la Chiesa ha di sé e della sua missione in una data epoca, e delle condizioni che ritiene necessarie per l'adempimento della sua missione). Ricordiamo almeno i concordati classici dell'Ottocento, quelli del 1818 con il regno delle Due Sicilie, del 1851 con la Toscana e con la Spagna, del

1855 con l'Austria, del 1862 con l'Equador... Dall'altra, le costituzioni che si susseguono via via nei vari paesi, dalla Spagna alla Francia, in vari casi dopo la stipulazione di questi concordati, assicurano invece una libertà più o meno ampia a tutte le religioni. Al solenne principio del concordato spagnolo del 1851, si oppone l'articolo 21 della costituzione spagnola del 1869 e quello 11 della nuova costituzione del 1876. All'articolo 1 del concordato austriaco del 1855, si oppone l'art. 1 della legge di separazione francese del 1905: « La repubblica assicura la libertà di coscienza... garantisce il libero esercizio dei culti... non riconosce, non finanzia, né sovvenziona alcun culto ».

Naturalmente, per la fatale legge pendolare che ricorre continuamente nella storia, in realtà non si passava dal riconoscimento ufficiale del cattolicesimo, ad una libertà pura e semplice, garantita dalla legge, alla pari con gli altri culti, ma, almeno in molti casi, ad un'aperta ostilità alla Chiesa, e al tentativo di eliminare ogni ispirazione ed ogni influsso religioso nella nuova società che si voleva costruire. E se Pio IX cadeva in affermazioni che appaiono oggi anacronistiche difendendo il principio dello Stato cattolico, della religione di Stato (tentazione a cui non sfuggirà neppure Pio XI nei Patti Lateranensi e nella lettera al card. Gasparri del 30 maggio 1929, scritta per ribadire l'interpretazione massimalista dei Patti, in contrasto con l'esegesi riduttiva di Mussolini), la S. Sede, la gerarchia, i cattolici, svolsero un compito di importanza storica difendendo la ispirazione cristiana della società contro quanti volevano eliminarla del tutto.

19.4. Leggi civili e leggi canoniche: il matrimonio

19.4.1. *Le leggi civili non tengono conto dell'ordinamento canonico*

Come abbiamo già accennato, lo Stato non riconosce le leggi canoniche, non dà loro alcuna sanzione, e in molti casi può seguire liberamente criteri del tutto diversi. Il principio ha un'applicazione assai vasta. Non è nemmeno il caso di fermarci a ricordare come sia completamente abolita tutta quella legislazione di cui abbiamo dato qualche esempio, che mirava ad indurre i sudditi alla pratica religiosa, all'osservanza del riposo festivo ed alla assistenza alle cerimonie sacre. E basta un momento di riflessione per comprendere come lo Stato moderno non possa logicamente attribuire uno speciale valore giuridico

alla condizione del religioso legato *in facie Ecclesiae* dai tre voti: per lo Stato egli è e resta un cittadino, con diritti uguali a quelli degli altri cittadini, che lo Stato non può riconoscere come legalmente cessati: l'incapacità di possedere, propria del religioso di voti solenni riguarda l'ordinamento canonico, non quello civile, e lo stesso vale per la sua incapacità a contrarre matrimonio. Sarebbe ugualmente uno scandalo, una violazione dei sacri princìpi dell'89, se lo Stato limitasse i diritti civili e politici di chiunque fosse colpito dalle censure ecclesiastiche: scandalo che di fatto è avvenuto più volte anche nei nostri giorni, soprattutto quando i principi liberali hanno subìto un momentaneo oscuramento, sotto il prevalere dei regimi totalitari. Così nei Patti Lateranensi, l'art. 5, comma terzo del Concordato, stabilisce che nessun ecclesiastico irretito da censure possa rivestire uffici in cui sia a diretto contatto con il pubblico. In virtù di questo articolo Ernesto Buonaiuti, sacerdote, scomunicato per le sue idee moderniste, dovette definitivamente lasciare la cattedra di Storia del Cristianesimo nell'Università di Roma, che deteneva dal 1915. Il comma fu imposto da Pio XI, che probabilmente mirava direttamente a colpire il Buonaiuti, e che insistette personalmente perché la disposizione avesse effetto retroattivo, sicché non si aprisse al Buonaiuti una scappatoia, non previsto dalla legge. La Corte Costituzionale Italiana invitata a pronunciarsi sulla costituzionalità del « comma Buonaiuti » il 14 giugno 1962, evitò una decisione in merito. Nel nuovo progetto di concordato, il « comma Buonaiuti », come veniva chiamato il 3° comma dell'art. 5, è scomparso definitivamente, come cadono le foglie secche all'apparire dell'autunno, come cadono le misure in netta antitesi al moto della storia.

19.4.2. *L'introduzione del matrimonio civile*

Fermiamoci un momento su due questioni più note: il divorzio e la libertà di stampa.

L'introduzione del matrimonio civile (sottoponendo alla esclusiva giurisdizione statale il contratto matrimoniale, sia che ne affidasse la stipulazione al sacerdote per delega statale, ove i contraenti non si opponessero, come era stato previsto nel Regno di Sardegna nel 1852, sia che si celebrasse davanti all'ufficiale di stato civile) venne considerata come una delle più grandi conquiste dello Stato moderno, che non solo recuperava un campo prima sottrattogli dall'invadenza ecclesiastica, ma riaffermava l'uguaglianza dei cittadini senza discriminazione di culto, e ne

garantiva la libertà di coscienza, liberandoli dall'obbligo di sottoporsi ai riti contrari alle loro convinzioni. Ma il matrimonio civile ebbe come conseguenza più o meno prossima, il divorzio.

Ammesso nell'antichità pagana, il divorzio perdurò in pratica nella legislazione civile dell'Alto Medio Evo, cessando soltanto con l'affermazione del diritto canonico nel primo periodo dopo il Mille, quando la Chiesa avocò a sé le questioni matrimoniali. Esso riapparve con la Riforma Protestante, ma solo in alcuni paesi riformati e più come principio teorico che come costume sociale, dato che l'autorizzazione era riservata al Parlamento. Negli Stati tradizionalmente cattolici, fu introdotto in Francia con la legge 20 settembre 1792, che concretava il principio costituzionale, secondo cui « la loi ne considère le mariage que comme un contrat civil ». Il preambolo della legge dichiarava: « La faculté de divorcer résulte de la liberté individuelle, dont un engagement indissoluble serait la perte ». In ossequio a questa premessa, era permesso il divorzio per mutuo consenso delle parti con una semplice dichiarazione all'ufficiale di stato civile, e, in caso di rifiuto di una delle due parti, per un complesso piuttosto vasto di cause, che includeva l'incompatibilità di umore e di carattere. Le conseguenze non si fecero attendere: nel primo trimeste del 1793, si ebbero a Parigi 562 divorzi su 1.875 matrimoni, uno su tre. Bisogna però, per valutare equamente queste cifre, tener conto anche della situazione del tutto eccezionale in cui versava allora la Francia, sfavorevole alla formazione di vincoli stabili. Il codice napoleonico del 1804 ritornò ad ammettere, a differenza della legge del 1792, la indissolubilità come principio, mantenne il divorzio, sia pure per quattro casi, adulterio, condanna di una delle due parti a pene afflittive o infamanti, sevizie, eccessi o ingiurie gravi, impossibilità di protrarre ulteriormente la vita comune, provata non solo dalle dichiarazioni dei coniugi, ma dal parere dei congiunti. Abolito al ritorno dei Borboni, il divorzio fu ristabilito di nuovo, e questa volta in modo definitivo, nel 1884: durante la seconda metà dell'Ottocento quasi tutti gli Stati una volta ufficialmente cattolici seguirono l'esempio della Francia, mentre quelli protestanti, come l'Inghilterra, la Germania, regolarono in nuovo modo la questione, attribuendo la competenza sul divorzio alle autorità civili anziché a quelle ecclesiastiche, in Inghilterra e nel Galles nel 1857, in Svizzera nel 1874, in Germania nel 1875, durante la dura lotta contro la Chiesa che prese il nome di *Kulturkampf*. In Italia, il matrimonio civile, respinto a stento nel 1852, per un intervento diretto di Pio IX su Vittorio Emanuele II, venne introdotto col nuovo codice civile, entrato in vigore nel 1866: il divorzio — conseguenza del processo di secolarizzazione spinto dalla Rivoluzione Francese — è stato riconosciuto il 1° dicembre 1970. La S. Sede e la gerarchia locale hanno assunto un atteggiamento un po' diverso secondo i paesi di fronte ad un altro problema connesso, la precedenza obbligatoria del matrimonio civile: accettata senza difficoltà in Belgio nel 1831, venne decisamente combattuta e respinta in Italia nel 1874.

19.4.3. *Libertà di stampa*

La libertà di stampa — una delle conquiste più importanti della Rivoluzione Francese — porta come corollario immediato la soppressione della censura statale, e insieme la fine della sanzione statale alla censura ecclesiastica: si tratta di un caso particolare del principio generale già esposto, che è così tratteggiato dal Boggio: « L'autorità ecclesiastica, maestra e custode delle anime, ha il diritto non solo ma anzi il dovere di vegliare con sollecitudine indefessa sulla loro salute, e prevenir tutte le occasioni del male: e neppure è dubbio che, se impedisce la divulgazione di scritti perniciosi, essa avrà contribuito efficacemente a conseguire il proprio scopo: ma sarà vero altresì che essa possa costringere l'autorità laica ad intervenire, colle sanzioni penali, coll'uso della forza, per reprimere le violazioni dei divieti fatti dall'autorità spirituale, in nome di una religione tutta di persuasione e di spontaneità?... La soppressione della revisione ecclesiastica... significa che d'or innanzi l'autorità laicale non si sarebbe più fatta esecutrice delle sanzioni che la Chiesa comminasse in materia di stampa ». In pratica, alla libertà di stampa si arrivò a tappe, verso la metà dell'Ottocento: i governi in un primo tempo si limitarono ad abrogare quasi del tutto la sanzione civile alla censura ecclesiastica, e permisero di trattare nei giornali delle questioni di storia contemporanea e di pubblica amministrazione, mantenendo però la censura statale: il provvedimento, preso troppo tardi, venne rapidamente superato, e con la concessione della Costituzione fu riconosciuta esplicitamente la libertà di stampa e cadde ogni censura preventiva. La Chiesa stessa, ancora ferma in teoria alle disposizioni tridentine che prescrivevano la censura ecclesiastica preventiva per ogni libro, di qualsiasi argomento, si arrese alla evidenza dei fatti con le nuove disposizioni del 2 giugno 1848, che limitivano ad alcune materie la censura ecclesiastica.

La fine della sanzione civile alla censura ecclesiastica — che costituisce solo un caso particolare di un fenomeno ben più vasto — se provocò reazioni drammatiche dell'episcopato, che in un primo momento avvertì solo gli effetti immediati, apparentemente negativi, del cambiamento, in realtà stimolò tutta un'evoluzione dei metodi pastorali, che in definitiva si rivelò benefica.

19.4.4. *Varie attività della Chiesa, vengono rivendicate dallo Stato*

Ricordiamo la cura dei registri dello stato civile, fino all'inizio dell'Ottocento affidata ai parroci, e coll'Ottocento presa dall'autorità civile, non senza dispiacere della gerarchia; l'amministrazione dei cimiteri; e soprattutto la direzione di innumerevoli opere di carità, dai brefotrofi agli ospedali, nei quali alla carità esercitata a nome di Cristo verso il proprio fratello si sostituì l'assistenza pubblica svolta dallo Stato nei confronti dei cittadini. Del resto, lo stesso concetto di assistenza sarà presto superato, per cedere il posto alla previdenza ed alla sicurezza sociale, con un progresso, non solo per l'estensione di questi benefici ad una massa sempre più larga ma anche per il riconoscimento di un diritto effettivo a questa assistenza. Si rese però sempre più pesante la macchina statale, e soprattutto si cercò sempre più di ridurre la funzione sociale della religione e di svalutare la nozione di carità cristiana.

Particolare importanza ebbe l'estensione progressiva dell'istruzione a strati più vasti della popolazione, che del resto venne spesso combattuta ed osteggiata non solo da quei cattolici intransigenti, che ritenevano più salda una fede non accompagnata dall'istruzione, ma da quei liberali che avrebbero preferito lasciare le plebi nell'ignoranza per poterle dominare meglio. Nello stesso tempo però l'istruzione e l'educazione pubblica veniva privata in tutto o in parte del suo carattere religioso: l'educazione laica prendeva il posto dell'educazione cristiana, che restava confinata nella famiglia e nelle parrocchie. Questo spirito appare alla fine del Settecento, nel « Piano generale di pubblica istruzione », presentato nel 1797 da Lorenzo Mascheroni per la Repubblica Cisalpina. Si dovevano accentrare in mano dello Stato tutti i gradi della pubblica istruzione, « togliendo tale compito in specie agli ordini ed istituti religiosi e confessionali che sempre, precedentemente, l'avevano esercitato soprattutto per la scuola inferiore e la media; indirizzare tutta l'istruzione alla preparazione politica e sociale dei cittadini; abolire ogni istruzione religiosa dando a tutta la scuola un indirizzo prettamente scientifico e realistico ». Il piano rimase lettera morta, ma resta un chiaro documento delle tendenze laicizzatrici che si univano ad un sincero sforzo di elevazione popolare.

19.5. L'ultima conseguenza

Fine delle immunità tipiche dell'ancien régime. Lo Stato liberale continua e porta vittoriosamente a termine la lotta già iniziata dallo Stato assoluto contro le immunità: vale anche in questo caso la tesi del Tocqueville. Ai motivi di ordine sostanziale che avevano ispirato l'offensiva dello Stato assoluto, e che si riducono in sostanza alla doverosa imprescindibile tutela della propria autorità e sovranità, si aggiungeva ora, nel nuovo clima postrivoluzionario, un altro genere di considerazioni. Gli ecclesiastici, pur godendo di piena libertà nell'esercizio della propria missione religiosa, per quanto esula dallo svolgimento di questa non hanno diritto ad alcun privilegio, in quanto, essendo cittadini come tutti gli altri, godono degli stessi diritti ma devono anche sottostare alle stesse leggi. La difesa dei vecchi privilegi apparirebbe oggi come un abuso della missione religiosa affidata al sacerdote, come il distrarre a proprio vantaggio l'autorità spirituale concessa da Dio per il bene delle anime. Per tutto l'*ancien régime,* la gerarchia riteneva che la buona stima e il prestigio del clero si poteva salvare solo nascondendo al pubblico le eventuali colpe commesse da qualche ecclesiastico, e forse soprattutto per questo motivo, oltre che per una concezione estensiva dei propri poteri, essa difese tenacemente il foro ecclesiastico. Oggi l'opinione pubblica, nel complesso più matura, sa che tutti, anche i sacerdoti, possono peccare e magari commettere un delitto, ed è più disposta a comprendere e a perdonare: quello che invece costituirebbe uno scandalo intollerabile, assai più grave, tutto sommato, dello stesso delitto di un sacerdote, sarebbe la concessione di speciali privilegi ad un ecclesiastico reo di un delitto, unicamente perché egli è ministro di una religione. Il privilegio oggi è divenuto sinonimo di ingiustizia e genera ribellione istintiva: in questo caso, il privilegio a favore dei ministri della religione, tornerebbe a tutto danno della religione e della Chiesa.

Questa mentalità generale appare chiara nelle discussioni che durante il sec. XIX accompagnarono la lotta per la riduzione

prima, per la soppressione completa poi, delle immunità ecclesiastiche. La lotta ebbe particolare vivacità non nella Francia, dove il turbine rivoluzionario aveva spazzato via senza misericordia tutte le vecchie strutture, e dove la Chiesa doveva essere ben felice se riusciva a ricuperare qualche posizione sostanziale, non in quegli Stati nei quali i resti dell'assolutismo si conservarono a lungo, ma nei paesi che, pur mantenendosi fedeli alla religione cattolica, si ispiravano nella loro legislazione ai criteri liberali, e dicevano — sinceramente o per tattica — di meravigliarsi dell'opposizione che la curia romana muoveva loro, quando essi chiedevano solo una parte di quello che la Francia aveva attuato da tempo senza proteste romane. In realtà, la situazione era ben diversa, e si può comprendere il diverso atteggiamento del Vaticano, anche se difficilmente si può replicare all'accusa, secondo cui Roma si mostra debole con i forti e forte con i deboli.

In questa prospettiva, riveste una portata storica di interesse generale la discussione sull'abolizione del foro ecclesiastico che si svolse nel Regno di Sardegna fra il febbraio e l'aprile del 1850. I fautori della legge si appoggiarono soprattutto alla sovranità dello Stato, all'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge, all'anacronismo cui ormai le immunità si riducevano, al carattere unilaterale che a loro avviso avevano i concordati, con cui lo Stato aveva un tempo riconosciuto l'esistenza di queste eccezioni alla legge, e infine al carattere puramente spirituale della Chiesa, che secondo questa tesi sarebbe priva di veri poteri giuridici. Il conte Siccardi, ministro della giustizia e autore del progetto di legge, asserì: « L'amministrazione della giustizia civile e penale è incontestabilmente un ramo inseparabile dalla sovranità dello Stato, ed allo Stato solamente appartiene di ragione la pienezza della sovranità territoriale e così l'esercizio della giustizia civile e penale sulle persone e sulle cose temporali... Il re, il Parlamento, e tutti insieme i poteri dello Stato non potrebbero rinunziare al diritto di far leggi, e con essa di prescrivere norme ai tribunali... Tale sovranità è senza dubbio in qualunque delle sue parti inalienabile ». E nella relazione sul progetto, lo stesso guardasigilli dopo aver ricordato l'art. 24 dello Statuto, per cui tutti i regnicoli sono uguali di fronte alla legge, aveva sostenuto la necessità di applicare coerentemente il principio abrogando i privilegi ancora esistenti: « Separando la religione dai privilegi che a lei ed alla società tornarono utili un tempo, noi intendiamo associarla ognora più a quel civile progresso che sempre io vorrei avesse per guida

e per lume la religione. Noi così operando innalziamo il clero... al diritto comune, e dico innalziamo, perché, siatene persuasi, d'ora in poi chiunque non vorrà essere nel diritto comune, non gli sarà più sopra ma rimarrà di sotto ». Le stesse idee, con sfumature diverse, erano state esposte da altri deputati, come il Cavour. La lotta per il progresso era stata in sostanza una lotta contro il privilegio; il privilegio era comprensibile in altre circostanze storiche, non nel nuovo clima sorto con la Rivoluzione; la Chiesa non godrà mai di vera libertà finché non rinunzia ai privilegi: « libertà e uguaglianza per tutti, privilegi per nessuno ».

Gli oppositori del progetto di legge facevano leva sull'art. 1 dello Statuto, che riconosceva la religione cattolica come religione di Stato, deducendone, con molta buona volontà, che lo Statuto riconosceva ai ministri della religione cattolica i diritti loro propri e le leggi della propria condizione (lo Statuto « riconobbe i preti cittadini, ma non svestiti! »), ricordavano la esistenza effettiva di molti privilegi e soprattutto sottolineavano il carattere bilaterale dei concordati, e l'esistenza nella Chiesa di una vera e propria autorità giuridica. Più che le varie affermazioni dei deputati conservatori, sono interessanti le dichiarazioni su questo argomento di due esponenti della curia romana, il Card. Giacomo Antonelli, Segretario di Stato di Pio IX per circa venticinque anni, e Mons. Giovanni Corboli Bussi, uno dei più aperti ed illuminati consiglieri di Pio IX nel primo periodo del suo pontificato. L'Antonelli nelle istruzioni date a uno degli inviati della curia romana presso Vittorio Emanuele II, scriveva: « I Vescovi resterebbero paralizzati nel loro Ministero, se venissero spogliati del rimanente della loro autorità nel foro esterno... resterebbe di molto infievolita l'influenza dei vescovi sul clero se fosse loro tolta la potestà giudiziaria e coercitiva; il clero cadrebbe nell'abbattimento e nel disprezzo, tostoché si vedesse in tutto uguagliato ai laici... La S. Sede non potrebbe condiscendere a tutte le esigenze che s'affacciano..., l'Episcopato vedrebbe a malincuore lo spoglio dei suoi antichi diritti, il clero non soffrirebbe di buon grado il suo avvilimento, e la stessa parte sana del popolo, che forma la grande maggioranza, non applaudirebbe a siffatte innovazioni »: mentalità, come si vede, diametralmente opposta a quella del Siccardi, ancora legata a considerazioni terrene, temporalistiche, e non sempre al corrente in modo adeguato della mentalità corrente e delle probabili reazioni. E il Corboli Bussi, più o meno nello stesso periodo, a proposito dell'atteggiamento di Antonio Rosmini, che nell'opu-

scolo *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, si era mostrato moderatamente favorevole alla rinunzia dei privilegi, scriveva: « Il mantenere in qualche modo nei giudizi criminali la riverenza dovuta al carattere sacerdotale è un dovere dei governi che ha il suo fondamento nello stesso diritto divino ». Più equilibrata la posizione di Pio IX, pronto a rinunziare al foro ecclesiastico se si salvava il principio della bilateralità dei concordati: « Io non dico che le tolte immunità sia cosa impossibile di ottenere la sanzione dalla S. Sede; anzi dico possibilissimo, sempre però con le debite modificazioni... Ma se il suo Governo e alcuni rappresentanti della Nazione vorranno attenersi al fatto compiuto, del quale non si debba più parlare, allora come potremo iniziare un nuovo trattato, giacché il suo Governo sosterrebbe un principio al quale la S. Sede non può accedere, che cioè i trattati con quest'ultima sono rescindibili per solo motivo delle sopraggiunte circostanze? ». In altri termini Pio IX si mostrava disposto a cedere sulla questione particolare del foro privilegiato, ma rivendicava ancora l'esigenza d'immunità come un diritto intrinseco della S. Sede, e considerava perciò lecita l'abrogazione del foro come delle altre immunità solo attraverso un concordato, non per un atto unilaterale dello Stato. Insieme però Pio IX esigeva un prezzo troppo alto come contropartita dell'abrogazione del foro: il ripristino della censura ecclesiastica preventiva.

Dalla discussione su due concezioni opposte della situazione del sacerdote nella società moderna, la polemica sulle immunità si spostava così alla questione di fondo, la natura ed i poteri della Chiesa, dove era più difficile distinguere gli elementi assolutamente validi da quelli contingenti.

La legge, malgrado gli interventi personali di Pio IX per persuadere il re, venne da questi sanzionata l'8 aprile 1850: il Nunzio chiese immediatamente i passaporti e da allora si ruppero le relazioni diplomatiche fra Roma e Torino. L'intransigenza della curia era motivata oltre a tutto il complesso di fattori che abbiamo visto parlando del problema delle immunità nel Settecento, da questioni personali, perché il governo voleva a tutti i costi la rimozione dell'arcivescovo di Torino, mons. Fransoni, che Pio IX non voleva sacrificare, e dalle esigenze veramente assai estese della curia per un nuovo concordato, in cui la rinunzia al foro avrebbe dovuto essere compensata da molte altre concessioni, che avrebbero fatto in vari casi dello Stato il braccio secolare della Chiesa.

La lotta sostenuta dalla S. Sede per il foro ecclesiastico, se può essere compresa da chi riflette sui motivi di fondo che vi

erano implicati, risultò comunque storicamente del tutto sterile. La S. Sede dovette gradualmente riconoscere la situazione di fatto che si era ormai introdotta negli Stati europei. In Italia, la battaglia del foro ebbe risultati più gravi, perché contribuì ad accrescere la differenza delle due parti, spingendo Roma verso una decisa intransigenza nella questione romana che si sarebbe aperta di lì a poco, e persuadendo Torino che con Roma era impossibile ogni trattativa, e che l'unica politica valida era quella dei fatti compiuti. Il fossato era ormai incolmabile.

Bisogna infine sottolineare che, proprio nello stesso periodo, la stessa lotta per l'abolizione del foro venne sostenuta nell'America Latina. I vari stati, dal Brasile alla Colombia al Cile al Messico, abolirono questa immunità intorno alla metà del secolo.

Bibliografia di approfondimento

Il problema sviluppato in queste pagine è affrontato implicitamente o esplicitamente nei trattati di diritto pubblico e in quelli di diritto ecclesiastico, come quello di V. E. ORLANDO, *Teoria giuridica delle guarentigie delle libertà*, Torino 1890. Fra gli opuscoli del tempo, ricordiamo solo P. BOGGIO, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte. Sposizione storico-critica dei rapporti fra la S. Sede e il Regno di Sardegna dal 1000 al 1854*, 2 voll., Torino 1854 (all'indice per le sue teorie separatiste: in realtà la lettura del Boggio è istruttiva perché mette in evidenza da una parte la sostanza accettabile del separatismo, dall'altra l'unilateralità di molti liberali). Fra le opere propriamente storiche, utilissime quella di L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi*, Firenze 1955 (breve sintesi), e quella di A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1948: la lettura di Jemolo riesce sempre stimolante, anche se molte idee appaiono unilaterali: si veda l'acuta recensione di S. LENER in *Civ. Catt.*, 1949, I, 295-309. Cfr. anche D. MASSÉ, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano*, Alba ²1961 (apologetico e farraginoso: alcune pagine interessanti e documentate).

Per l'emancipazione ebraica, cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, e G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, Roma 1967, c. IV, *La lotta per l'emancipazione ebraica*. Per le leggi Siccardi, cfr. P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, I, Roma 1944; A. C. JEMOLO, *op. cit.*, pp. 200-214; C. MAGNI, *I subalpini e il concordato*, Padova 1961; F. M. MELLANO, *Il caso Fransoni*, Roma 1964. Per l'evoluzione della legislazione matrimoniale, cfr. A. COLIN-H. CAPITANT, *Traité de droit civil*, Paris 1953, pp. 452-456, e *Nuovissimo digesto*, voce *Divorzio-Matrimonio*. Dell'opera del PIRRI sopra ricordata è uscita una ristampa nel 1980, preceduta da un « Bilancio storiografico » di G. MARTINA.

SOMMARIO DEL CAPITOLO 20

	Pag.
20. LA CHIESA E IL REGIME LIBERALE: B) I VARI TIPI DI SEPARAZIONE TRA STATO E CHIESA	401
20.1. Separazione pura	401
20.2. Separazione parziale	404
20.3. Separazione ostile o giurisdizionalismo non confessionale	406

CAPITOLO 20

LA CHIESA E IL REGIME LIBERALE: B) I VARI TIPI DI SEPARAZIONE TRA STATO E CHIESA

Possiamo distinguere alcuni casi fondamentali:

20.1. Separazione pura

Essa risponde ai princìpi ed alle tendenze del liberalismo anglosassone, alieno sostanzialmente dal forte anticlericalismo dei paesi latini, che diviene talora semplicemente ostilità ad ogni religione, e che è il frutto di una particolare situazione storica (reazione all'influsso prevalente della Chiesa), anche se in esso hanno influito motivi filosofici (illuminismo immanentistico e razionalista). La separazione pura non esclude affatto un'autorità trascendente, e prescinde da presupposti filosofici razionalisti. Essa non è sinonimo di indifferentismo e tanto meno di ateismo dello Stato, ma solo di rispetto delle rispettive competenze. Lo Stato non professa nessuna religione particolare, dichiarando che esula dalla sua competenza decidere quale religione sia vera; esso non riconosce nessuna società religiosa nel suo territorio come dotata di piena sovranità e indipendenza; attribuisce però ai cittadini una piena ed effettiva libertà nel culto e nell'attività religiosa. Tutti i culti godono di un uguale trattamento giuridico davanti alla legge, secondo i princìpi del diritto comune. La Chiesa non riceve alcun aiuto da parte dello Stato, neppure per il mantenimento delle scuole, ma gode di piena libertà nella nomina dei Vescovi e di tutti gli uffici ecclesiastici. Lo Stato esonera però gli ecclesiastici dal servizio militare, e riconosce gli effetti civili del matrimonio religioso, mantenendosi in questo punto ben lontano dal laicismo europeo, che vede in questo riconoscimento un avvilimento dello Stato.

La separazione pura è applicata soprattutto negli Stati Uniti d'America.

Questa situazione era già virtualmente determinata nell'emendamento della Costituzione Federale, approvato nel 1789, anche per influsso di John Carroll, allora prefetto apostolico e più tardi arcivescovo di Baltimora: « Il Congresso non dovrà emanare leggi concernenti l'istituzione di una religione o la proibizione del suo libero esercizio ». Già due anni prima proprio Carroll aveva chiesto che il nuovo Stato rinunziasse ad ogni forma di religione di Stato, e riconoscesse gli stessi diritti a tutti i gruppi confessionali: e dopo l'elezione di Washington, Carroll scrisse al neopresidente una lettera di rallegramenti, esprimendo per la Chiesa cattolica solo il voto che fosse sempre riconosciuta a tutti piena libertà. Da allora, l'episcopato americano, individualmente nei concili provinciali, ha ribadito innumerevoli volte questa posizione, dal card. Gibbon, che asserì di non ritenere la separazione vigente negli Stati Uniti un sistema adatto ugualmente a tutte le diverse situazioni, ma ciò nonostante di ringraziare il Signore di vivere in un paese dove la libertà e la religione sono naturalmente alleate, fino all'arcivescovo di Cincinnati, mons. Nicholas, che nel 1948 ripeté ancora che nessuno in America, e tanto meno i cattolici, auspica la fine del regime di separazione: anche se i cattolici divenissero la maggioranza, essi non cambierebbero linea politica e non introdurrebbero quello che è detto, in modo ambiguo, l'unione fra Chiesa e Stato. Proprio queste dichiarazioni rivelano che la gerarchia americana prescinde deliberatamente da considerazioni di natura teorica, non si ferma a discutere se questo regime sia in astratto l'ideale, se esso risponda in pieno ai princìpi della Chiesa su quest'argomento, ma semplicemente esprime la convinzione che esso risponde meglio alla particolare situazione americana. Più che di separazione si potrebbe del resto parlare di mutua indipendenza delle due società, congiunta in pratica ad una certa collaborazione, sia pure ristretta ad alcuni campi soltanto.

Sarebbe però ingenuo supporre che il regime di separazione non creasse alla giovane chiesa americana gravi problemi giuridici, che fin dall'inizio il sistema della nomina dei vescovi fosse pacificamente regolato, che il cattolicesimo in genere potesse convivere tranquillamente accanto a forti maggioranze protestanti.

Proprio la mancanza di un riconoscimento formale della

Chiesa da parte dello Stato creò grosse difficoltà per la sicurezza e la trasmissione della proprietà ecclesiastica, e, in definitiva, per un ordinato governo delle parrocchie e delle diocesi. Tra i vari sistemi offerti dalla legislazione del paese, fin dal 1882 mons. England, vescovo di Charleston, vicino alla Florida, scelse quello del *trust*: si intestavano i beni ad una società riconosciuta dallo Stato (*trust*), affidandone l'amministrazione ad un consiglio composto dal vescovo, dal vicario generale, da un certo numero di sacerdoti e di laici eletti dalla base. Il sistema provocò presto grossi inconvenienti, dando luogo ad una vera crisi detta appunto del *trusteeism*. L'influsso o almeno l'esempio dell'organizzazione largamente democratica delle chiese protestanti, la mentalità generale degli Stati Uniti, esaltati dall'idea della libertà, il carattere non sempre equilibrato di molti immigrati, le rivalità tra i diversi gruppi nazionali, irlandesi, tedeschi, americani, spinsero più volte i laici membri del consiglio di amministrazione (*trustees*) a considerarsi i veri capi della parrocchia, tenendo i curati in conto di dipendenti stipendiati al loro servizio. Qua e là dei parroci ribelli al vescovo furono sostenuti dai propri *trustees*, altrove i laici si arrogarono il diritto di nomina dei parroci e quello di fissare il loro stipendio, e non mancò ai tempi di Pio VII un tentativo di scisma. Se il vescovo di Filadelfia, mons. Conwell, cedette nel 1826 alle pretese dei laici, col risultato di essere richiamato a Roma da Leone XII e di essere sostituito da un coadiutore, uno dei suoi successori, san Giovanni Nepomuceno Neumann (1811-1860) — il primo vescovo degli Stati Uniti canonizzato — dovette sostenere vari processi per difendere la libertà del suo governo. Solo nel 1863 una legge dello Stato di New York modificò la situazione: il consiglio di amministrazione era composto dal vescovo, dal vicario generale, dal rettore della chiesa, per tutta la durata del loro ufficio, e da due laici eletti per un anno, non più dalla base, ma dal vescovo con i suoi due aiutanti or ora indicati. In pratica le condizioni delle chiese erano rovesciate: tolta ogni autorità effettiva al laicato, il governo era interamente nelle mani della gerarchia. La legge subì ulteriori modifiche, che davano poteri sempre più ampi al vescovo, e venne gradualmente accettata dagli altri stati dell'Unione.

Agli albori degli Stati Uniti, Pio VI avrebbe voluto che il Congresso gli proponesse ufficialmente il primo vescovo di Baltimora, ma l'assemblea ritenne che tale atto non rientrava nelle sue competenze. Paradossalmente, gli Stati Uniti davano al papa, assuefatto al regalismo europeo, un'autentica lezione sui diritti

della Chiesa e sui limiti dei poteri statali! Il vescovo venne allora designato dal clero locale nella persona di John Carroll, e la scelta si dimostrò particolarmente felice. In seguito però Propaganda intervenne direttamente nella nomina, senza consultare l'episcopato locale, e i vescovi statunitensi chiesero che si tenesse conto del loro parere sui candidati. Si raggiunse finalmente un compromesso con due decreti del 1834 e del 1850: l'episcopato, dopo varie consultazioni, avrebbe inviato una terna a Roma, che si riservava però piena libertà di nomina. Il governo restava in ogni caso del tutto estraneo alla questione.

Non mancarono poi gravi episodi di intolleranza, favorita soprattutto dal movimento contrario al flusso immigratorio, che si raccolse poi nell'*American Republic Party*. Ricordiamo, più che altro a titolo di esempio, l'incendio di un edificio di religiose vicino a Boston nel 1834, le sommosse di Filadelfia del 1844, il lunedì di sangue di Louisville, 5 agosto 1855. Se l'*American Republic Party* e il movimento xenofobo persero negli anni seguenti parte del loro ascendente, un'atmosfera di diffidenza e di malcelato disprezzo seguitò per vari decenni a pesare sui cattolici, poco considerati anche per la loro umile condizione sociale. Mons. Bedini scriveva nel 1854: « Gli americani non possono ammettere che la povertà, anche volontaria, sia una virtù [...] preoccupati della prosperità materiale [...] considerano la povertà come una colpa morale ».

20.2. Separazione parziale

Lo Stato si professa incompetente nelle questioni religiose, considera la Chiesa come una società privata, pur riconoscendole alcuni privilegi, che la legge accorda alle persone morali in vista del bene comune.

Il Belgio costituisce l'esempio più caratteristico di questo sistema. L'unione con l'Olanda sancita dal Congresso di Vienna del 1815 non era stata felice, anche perché i cattolici belgi, divisi dagli olandesi anche da diversità linguistiche ed etniche, erano passati da un regime confessionale ad uno Stato religiosamente neutrale. La politica poco prudente del re Guglielmo I aggravò la situazione, soprattutto quando nel 1825 il sovrano approvò alcune leggi che praticamente distruggevano la libertà d'insegnamento, e sottoponevano al controllo statale la formazione del clero. Attorno all'anziano arcivescovo di Malines, Méan, si raccolse allora un gruppo di idee aperte, in cui spiccava Engelberto Sterckx, vicario generale e braccio destro del Mèan, più tardi suo successore. L'affinità delle posizioni dei cattolici e dei liberali nell'opposizione alla monarchia, motivata per gli uni dalla difesa della libertà di culto e di insegnamento, negli altri dalla rivendicazione della libertà di stampa e dell'effettiva responsabilità dell'esecutivo di fronte al Parlamento, non tardò a provocare un'alleanza fra le due correnti. Grazie soprattutto all'influsso dello Sterckx, per la prima volta nella storia dell'Ottocento, cattolici e liberali formarono un fronte unico, che senza dubbio fu uno dei fattori decisivi del successo della rivoluzione che nel 1830 portò alla separazione dall'Olanda ed alla nascita di uno stato belga indipendente sotto un nuovo sovrano, Leopoldo I della casa di Sassonia. Al congresso, riunitosi per stabilire la nuova costituzione, l'arcivescovo di Malines indirizzò una lettera, redatta dallo Sterckx, per esporre i voti dei cattolici: « Essi, scriveva l'arcivescovo, domandano solo una perfetta libertà con tutte le sue conseguenze: tale è l'unico oggetto dei loro voti, tale è il vantaggio che essi vogliono condividere con i loro concittadini ». Il passo dell'arcivescovo fu coronato da successo. La Costituzione del 7 febbraio 1831 riconosceva piena libertà alla Chiesa: « La libertà religiosa e la libertà di culto pubblico, come la libera espressione delle opinioni in tutte le materie, sono garantite, salvo la repressione degli abusi commessi nell'esercizio di queste libertà » (art. 14); « Nessuno può essere costretto a concorrere in qualsiasi maniera ad atti o cerimonie di culto, o ad osservarne i giorni di riposo » (art. 15); « Lo Stato non deve intervenire nella nomina dei ministri di qualsiasi culto, né impedire loro di corrispondere con i loro superiori o di pubblicare i loro atti. Il matrimonio civile precede quello religioso » (art. 16); « L'insegnamento è libero, ogni misura preventiva è interdetta » (art. 17). Insieme a queste garanzie, i cattolici belgi ottennero con l'art. 117 che « I salari e le pensioni dei ministri della religione (fossero) pagati dallo Stato », come compenso delle confische avvenute durante la Rivoluzione.

Le richieste del Méan erano state soddisfatte, ed il Belgio, come si ripeté più volte nell'Ottocento, divenne il solo paese europeo in cui la Chiesa fosse governata dal Papa: infatti solo in Belgio — a prescindere dall'Irlanda, che non godeva ancora di piena libertà — i vescovi erano nominati direttamente dal Papa. Di fatti però, se la lettera della legge stabiliva una separazione fra i due poteri, si realizzò piuttosto una collaborazione basata su cordiali rapporti dei rappresentanti della Chiesa e

dello Stato. A Roma non si era entusiasti, ma si accettò la situazione con i suoi innegabili vantaggi.

20.3. Separazione ostile

Si sviluppa in tutte le nazioni latine (Francia, Spagna, Portogallo, Italia, e nei vari Stati dell'America Latina), per naturale reazione all'unione troppo stretta fra Chiesa e Stato propria dell'*ancien régime*. Si può discutere se il nome di separazione sia il più indicato ad esprimere la complessa realtà sottostante o se sia più idoneo il termine « giurisdizionalismo aconfessionale ». Il giurisdizionalismo in questa accezione costituisce una tendenza generica, che si è realizzata *storicamente in due modi diversi: nell'ancien régime* con il fine teorico di difendere la Chiesa e la religione, che lo Stato assoluto considera utile alla società ed alla monarchia, *nell'età liberale*, col fine di difendere lo Stato dalle ingerenze e da tutti i pericoli che la Chiesa costituisce per la società civile. In questo secondo caso, il giurisdizionalismo non solo non riconosce la Chiesa come una società sovrana, indipendente, con poteri legislativi, ma in molti casi non le accorda nemmeno i diritti che spettano alle società private, e che vengono loro normalmente attribuiti dal regime separatista (diritto di proprietà...). Per evitare l'ambiguità insita nel termine « separazione », sembra dunque più conveniente usare il termine « giurisdizionalismo aconfessionale »: e vale la pena di sottolineare che quasi sempre, almeno nelle nazioni latine, i liberali hanno applicato criteri rigorosamente giurisdizionalisti mentre continuavano a parlare di separazione: la formula era diventata un'etichetta che nascondeva merce di contrabbando, una parola cara ai liberali che copriva autentiche lesioni della libertà. Da questo punto di vista, appare sempre più vera la tesi del Tocqueville, sulla continuità storica fra regime assoluto e società liberale.

Le iniziative che vengono attuate nel corso dell'Ottocento nei paesi sopra enumerati con una certa uniformità, almeno nelle linee generali, e che passano sotto il nome di separazione, si possono riassumere in questi termini: introduzione del matrimonio civile e del divorzio; incameramento dell'asse ecclesiastico; laicizzazione della scuola; soppressione degli ordini religiosi, e, in qualche caso, più raro, espulsione del clero secolare. I fenomeni ora elencati si verificano in Francia nel 1790 e di nuovo

nel 1905, in Italia a partire dal 1850 nel Regno di Sardegna e poi in tutta la penisola ove il nuovo Regno applica le leggi sarde, in Spagna in tre fasi distinte nel 1820-1823, negli anni successivi alla morte di Ferdinando VII, cioè nel 1833-1840, negli anni inquieti che vanno dall'abdicazione di Isabella II (1868) al ristabilimento della monarchia con suo figlio Alfonso XII (1874), in Portogallo nel 1911, negli altri Stati in periodi diversi (così nel Messico, in forma più aspra a partire dal 1917, dopo la promulgazione della nuova Costituzione, formalmente ancora in vigore).

Per quanto riguarda l'incameramento, è bene rilevare alcune cose. Innanzi tutto, ci si può chiedere se esso sia stato provocato dall'eccessiva estensione del patrimonio immobiliare ecclesiastico, ancora assai notevole all'inizio dell'Ottocento, non solo nell'America Latina ma anche in Italia, dalla cattiva amministrazione di quei beni, dalla speranza di attuarne una migliore ripartizione e di migliorare così le condizioni delle classi meno abbienti, o se esso sia stato ispirato soprattutto dalla preoccupazione di indebolire la potenza della Chiesa e di ridurne comunque l'influsso sociale. In altre parole, si assalivano le ricchezze della Chiesa, o si assaliva la Chiesa? Probabilmente i due motivi si fondevano insieme, in misura che sfuggiva agli stessi legislatori. In secondo luogo, qualunque fossero le reali intenzioni dei fautori delle leggi, è certo che l'iniziativa non giovò alle finanze statali, sia perché la messa in vendita simultanea di una massa ingente di immobili portò ad un inevitabile crollo del loro valore commerciale, sia perché troppi interessi privati erano in gioco perché l'operazione riuscisse vantaggiosa allo Stato anziché ad interessati e abili speculatori, sia per errori tecnici commessi dai responsabili. E' ben noto come questo fenomeno si sia verificato in Francia durante la Rivoluzione, quando il guadagno della vendita dei beni ecclesiastici, preventivato a quattrocento milioni, si ridusse sensibilmente: ma agli stessi risultati si arrivò in Italia, dove la *Civiltà Cattolica* parlava sarcasticamente di « liquefazione » anziché di liquidazione dell'asse ecclesiastico. D'altra parte, dall'incameramento non trassero profitto le masse proletarie, ma i latifondisti della nobiltà e della borghesia, che manovrando abilmente, e accordandosi fra loro tempestivamente in modo da evitare pericolose competizioni, seppero orientare a loro esclusivo tornaconto le vendite all'asta dei terreni confiscati. La questione è stata recentemente oggetto di accurati studi in vari paesi, soprattutto per opera di studiosi di estrazione

marxista: sarebbe interessante confrontare i dati ormai acquisiti per l'Italia con quelli di altri paesi, dove molto probabilmente si ebbero gli stessi risultati finali. In terzo luogo, si può osservare più volte questa evoluzione nell'atteggiamento dello Stato: in un primo momento, il governo confisca e vende i beni ecclesiastici, assumendosi però come contropartita l'onere delle spese di culto e della sussistenza del clero, che tuttavia in cambio del reddito di un tempo riceve una pensione immutabile, fondata su titoli di Stato, soggetti ad una progressiva svalutazione e di fatto prima o poi deprezzata. Il clero così perde inevitabilmente buona parte dei redditi precedenti. Come se questo non bastasse, lo Stato in seguito all'insorgere di conflitti con la Chiesa, non assolve più l'obbligo che si era assunto, e priva il clero di ogni stipendio. Questa linea è nettamente chiara in Francia, dove la cosidetta separazione del 1905 significò tra l'altro la fine di ogni sussidio statale agli ecclesiastici, ma si può intravedere anche in Germania, dove, durante la lotta fra il governo di Bismark e Leone XIII, la Prussia privò gli ecclesiastici fedeli al Papa di ogni stipendio. Più importante però è un'ultima osservazione. Che effetti ebbe per la vita interna della Chiesa questa perdita di tanti beni?

La risposta non può essere unilaterale. Certamente, ebbero fine in gran parte le vocazioni interessate, tipiche dell'*ancien régime*, si dette meno peso ai mezzi umani e si pose più efficacemente l'accento sull'efficacia della grazia nell'apostolato, si sottolineò l'aspetto soprannaturale della Chiesa, povera come il suo fondatore. D'altra parte, il basso clero in qualche regione fu ridotto ad una situazione di estrema miseria, che contribuì ad avvilirne la dignità, a raffreddarne lo zelo ed a privarlo dei mezzi necessari per mantenere una cultura aggiornata e per fondare o sviluppare utili iniziative. I danni, forse inferiori ai vantaggi, avrebbero potuto essere parzialmente evitati da una ristruttura di tutta la pastorale.

Per quanto riguarda i religiosi, essi furono spesso nell'Ottocento bersaglio delle solite accuse, che si ripetevano dai tempi di Giuseppe II: inutilità dell'istituzione, decadenza dallo spirito primitivo, ecc. In realtà l'avversione era dovuta anche al timore del loro influsso ed alla facilità con cui gli istituti in vari casi sfuggivano al controllo statale, ad una radicale incomprensione per i loro ideali, alla grave crisi che essi stavano attraversando, senza riuscire a liberarsi da parecchi abusi. Le critiche mosse ai religiosi in Parlamento sono più volte materialmente simili a quelle avanzate dagli esperti della curia vaticana; lo spirito ovviamente è molto diverso. In genere, i primi ad essere colpiti furono i gesuiti e gli ordini che seguivano nella loro pastorale criteri analoghi, i redentoristi e le dame del S. Cuore. Ma la tempesta contro i gesuiti era per lo più una avvisaglia del pericolo che incombeva sugli altri istituti, che non tardava molto a verificarsi. L'applicazione delle leggi eversive della vita religiosa avvenne in modo diverso nei vari paesi. In Italia i religiosi cedettero alle intimazioni delle autorità senza resistere, limitandosi ad una protesta formale. In Francia essi più volte preferirono provocare incidenti clamorosi, barricandosi in casa, obbligando i funzionari statali a veri colpi di mano, e provocando negli ufficiali « comandati » ad appoggiare con le truppe l'occupazione autentici e dolorosi drammi di coscienza, di cui è rimasta viva l'eco nel romanzo di Paul Bourget *L'émigré*. Non mancarono delle scene tragicomiche, come nei pressi di Tarascona dove un generale alla testa di un reggimento di fanteria, di vari squadroni di dragoni e di reparti di artiglieria, dopo un assedio di quattro giorni ottenne la resa dei premonstratensi e la consegna del monastero. Ancor più clamorosa fu l'espulsione dei certosini dalla Grande Certosa, all'inizio del Novecento: sfondate le porte, nel cuore della notte i religiosi vennero strappati uno per uno dal coro, mentre la folla di contadini accorsa intonava il *Parce Domine*... Nel 1906 non mancò neppure un incidente sanguinoso che ebbe come conseguenza una crisi di gabinetto. La vicenda assunse aspetti ben più drammatici in Spagna, per tutti i motivi che abbiamo già accennato: basta ricordare « la matanza de los frailes », avvenuta a Madrid il 17 luglio 1834, mentre imperversava la lotta fra i carlisti (difensori del pretendente al trono don Carlos) e i cristini (sostenitori di Maria Cristina, reggente per Isabella II dopo la morte di Ferdinando VII nel 1833). Anche in seguito non mancarono atti di violenza. Le leggi per lo più si limitarono a privare gli istituti dei loro antichi immobili, assegnati allo Stato, a non riconoscere loro il diritto di proprietà, ma non proibirono la continuazione della vita comune là dove essa era possibile, secondo il diritto concesso a tutti i cittadini. Superando varie e gravi difficoltà, molti ordini poterono a poco a poco ripristinare la vita comune, e in qualche caso, riuscirono a ritornare negli antichi conventi, sia che le leggi fossero abrogate, sia che si fosse trovato qualche cavillo per aggirare la legge, sia che i religiosi avessero raccolto le somme necessarie per acquistare dallo Stato le case già di loro proprietà. Se ci si permette il

paragone, si ripeté coi religiosi dell'età moderna quanto era accaduto nel medioevo con gli ebrei, cacciati periodicamente dalle città dove svolgevano i loro commerci, e ritornati dopo qualche tempo senza far chiasso nelle loro sedi per riprendere la solita attività, maledetta eppure in vari casi insostituibile. La clamorosa dispersione ed il silenzioso ritorno delle comunità religiose costituiscono un fenomeno storico rilevante eppure finora quasi inesplorato, e noto quasi soltanto nelle sue linee generali.

Tutto questo vale in genere per tutti i paesi. Vediamo ora in un rapidissimo scorcio, più per dare qualche esempio concreto che per offrire una sintesi vera e propria, qualche particolare su alcuni Stati.

In Francia, l'ostilità contro la Chiesa si sviluppa in due fasi distinte, alla fine del Settecento, durante la Rivoluzione, ed alla fine del secolo seguente. Gli episodi principali della lotta contro la Chiesa durante la Rivoluzione sono noti: confisca dei beni ecclesiastici nel novembre 1789; soppressione degli ordini religiosi, nel febbraio 1790; costituzione civile del clero, nel luglio dello stesso anno; nuova delimitazione delle diocesi, ridotte da 134 a 83 in corrispondenza delle circoscrizioni civili; elezione dei parroci e dei vescovi da parte dei fedeli; soppressione di ogni giurisdizione del Papa sulla Chiesa francese, subordinazione del clero, considerato ufficiale statale, al governo, giuramento di fedeltà alla costituzione, che viene riprovato da Pio VI. Nel concordato napoleonico del 1801, il numero delle diocesi è ulteriormente ridotto a sole 60, la Chiesa rinunzia ai suoi beni, ma ottiene la libertà di culto. Una nuova lotta si sviluppa tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Ai fattori consueti di ostilità, si erano aggiunte altre cause, tra cui l'avversione pubblicamente ostentata da molti cattolici contro il regime repubblicano che aveva trionfato in Francia dopo il 1870 col plauso di molti francesi lontani dalla Chiesa. Nuovo impulso alla lotta era stato dato dal caso Dreyfus, perché i cattolici attaccarono violentemente quest'ufficiale ebreo, ingiustamente accusato di alto tradimento, e difeso da molti laicisti e anticlericali: quando Dreyfus (condannato nel 1894 alla deportazione perpetua nell'Isola del Diavolo, Guiana francese), nel 1899 venne riconosciuto innocente e riabilitato, l'eccitazione anticattolica raggiunse il colmo. Come se questo non bastasse, scoppiarono altri dissidi fra il governo della repubblica e la Santa Sede, inizialmente per la prassi seguita dal governo nella presentazione dei

candidati all'episcopato, che il Vaticano non approvava, più tardi per la visita fatta in Roma dal presidente della Repubblica Loubet al re d'Italia, Vittorio Emanuele III, che il Vaticano continuava a considerare un usurpatore. Tutti questi motivi provocarono una serie di leggi anticlericali dal 1879 al 1905. Le riassumiamo secondo un ordine più logico che cronologico. *Misure contro le scuole cattoliche*: venne tolto alle Università cattoliche il diritto di concedere gradi accademici; venne soppressa l'istruzione religiosa nelle Scuole elementari; si proibì ai sacerdoti ed ai religiosi di insegnare qualsiasi materia nelle scuole statali; tra il 1902 e il 1910 vennero chiuse circa 10.000 scuole dirette da religiosi. *Misure contro gli ordini religiosi*: nel 1880 vennero espulsi per primi i Gesuiti, come al solito; poco dopo vennero chiusi 261 conventi maschili. La lotta, sospesa per alcuni anni, si riaprì sotto il ministero Waldeck-Rousseau e continuò col suo successore Emile Combes; all'inizio del Novecento, furono sciolti quasi tutti gli ordini religiosi (vennero espulsi circa 20.000 religiosi). *Laicizzazione della vita pubblica*: venne sistematicamente esclusa dalla vita sociale ogni traccia di religione. Nel 1879 i sacerdoti vennero eliminati dalle commissioni incaricate di sorvegliare gli ospedali e le istituzioni di beneficenza; nel 1881 venne soppressa l'assistenza religiosa negli ospedali e nei cimiteri, le suore furono allontanate dagli ospedali, furono aboliti i cappellani nell'esercito e nelle scuole, i chierici vennero sottoposti al servizio di leva. Emile Combes dette nuovo impulso alla radicalizzazione della lotta, finché la legge del 9 dicembre 1905, opera sostanzialmente di Aristide Briand, sancì la separazione fra la Chiesa e lo Stato. Lo Stato non avrebbe più dato alla Chiesa i sussidi fino allora pagati a titolo di compenso per quanto era stato incamerato; i beni ecclesiastici in parte erano espropriati, in parte passavano sotto l'amministrazione di « associazioni cultuali », costituite in prevalenza da laici e sostanzialmente controllate da questi. Pio X nell'enciclica *Vehementer nos* dell'11 febbraio 1906 ed in un altro scritto dell'agosto dello stesso anno, senza tener conto del parere di molti vescovi francesi, favorevoli ad una transazione, respinse queste associazioni, come contrarie al diritto canonico. Il governo sequestrò allora l'intero patrimonio della Chiesa (seminari, curie vescovili e canoniche comprese), ma fu costretto a cedere l'uso delle chiese per il culto al clero, considerato come « occupante senza titolo giuridico ». La Chiesa aveva perso così i suoi mezzi di sussistenza e persino le sue case, ma aveva recuperato in cambio la libertà; per la prima volta dopo quattro secoli il Sommo Pontefice poté

nominare direttamente i vescovi, senza inframmittenze del governo. Non era la prima volta nella storia che si realizzava il fenomeno, notato da osservatori come Rosmini, e vagheggiato da Lamennais e da larga parte del clero francese nell'Ottocento, per cui la perdita delle ricchezze della Chiesa portava al recupero dell'autentica libertà.

La questione rimase sospesa sotto Benedetto XV, perché, con un rovesciamento di posizioni, mentre il Papa era disposto ad una transazione, l'episcopato sollevò difficoltà. Le relazioni tra il Vaticano e Parigi erano però ritornate cordiali, e nel 1921 si erano riallacciate le normali relazioni diplomatiche. Una soluzione fu comunque raggiunta solo sotto Pio XI, che nell'enciclica *Maximam gravissimamque* del 18 gennaio 1924 dichiarò lecite le « associazioni diocesane ». A differenza delle cultuali, esse erano composte in modo da assicurare al vescovo l'ultima decisione, ed escludevano ogni inframmittenza nel culto, limitandosi all'amministrazione dei beni. Il riconoscimento della Chiesa era stato preceduto di poche settimane da un preciso impegno del governo di rispettare i diritti della gerarchia. Da tempo intanto si era stabilita una prassi di fatto per la nomina dei Vescovi, per cui il Vaticano prima di procedere all'annunzio ufficiale, comunicava ufficiosamente al governo i nomi dei candidati, perché questo potesse presentare le sue osservazioni, di cui la curia poteva teoricamente non tener conto. Le leggi sugli ordini religiosi rimasero, e si evitò una battaglia per la loro abrogazione: si preferì, come spesso avviene nella storia, aggirare l'ostacolo, contentandosi che la lettera della legge venisse scavalcata dalla pratica tolleranza: nel 1928 si poteva parlare di una violazione universale e notoria delle leggi. Non mancarono anche in seguito conati di ritorno al vecchio laicismo (ministero Herriot, 1924) ma essi non ebbero lunga durata.

In Portogallo, la legge di separazione del 1911 seguiva da vicino il sistema adottato in Francia, con conseguenze più gravi: l'intero episcopato fu costretto all'esilio.

In Italia la laicizzazione si intreccia strettamente con la questione romana, sì da porre il problema se i conati laicisti abbiano determinato l'intransigenza del Papa nella difesa del potere temporale, o se questa abbia per reazione spinto gli statisti piemontesi sulla via della laicizzazione: cronologicamente, le prime leggi di laicizzazione sono anteriori, se non al sorgere, al determinarsi in tutta la sua gravità della questione romana. Nel

1848, anche per una forte campagna di Roberto D'Azeglio, superando la forte resistenza di una larga parte dell'episcopato piemontese, venne sancita la emancipazione civile degli acattolici, ebrei e valdesi, imperiosamente richiesta dalla coscienza moderna. Nel 1850 venne abolito il foro ecclesiastico: il provvedimento, che nella sua sostanza rispondeva ad un'esigenza oggettiva e storica dello Stato moderno, per le circostanze concrete e il modo in cui venne attuato, non senza però qualche responsabilità anche da parte di Roma e soprattutto da parte dell'arcivescovo di Torino, mons. Fransoni, assurse a simbolo della emancipazione dello Stato Sabaudo dal dominio della casta clericale, venne giudicato il primo passo nell'attuazione di un ordinamento laicista, che prescindesse da ogni considerazione cristiana, e portò alla rottura dei rapporti diplomatici. Nel 1852 cadde per un solo voto il progetto di legge sul matrimonio civile, che venne introdotto solo col nuovo codice civile, del 1866. Con tre leggi successive, del 29 maggio 1855 (estesa poi, come tutte le altre leggi piemontesi, a tutto il nuovo Stato italiano), del 7 luglio 1866 e del 15 agosto 1867, vennero soppressi gli ordini religiosi ed incamerato l'asse ecclesiastico. Le disposizioni delle tre leggi, sempre più rigorose, portarono a questi risultati complessivi: confisca del patrimonio di tutti gli ordini religiosi, raccolto in una Cassa ecclesiastica destinata al mantenimento del clero in cura d'anime; soppressione di molti enti ecclesiastici (capitoli delle collegiate, abbazie, benefici senza cura di anime ecc. ecc.); conversione dei beni degli enti residui (ad eccezione delle parrocchie, dei seminari, delle mense vescovili) in titoli di Stato a reddito fisso, soggetti all'inevitabile svalutazione; incameramento da parte dello Stato di un terzo dei beni « convertiti »; dispersione degli ordini maschili, dopo l'incameramento delle loro case da parte del governo; permesso alle monache contemplative di continuare a vivere nei loro monasteri fino a che fossero ridotte al numero di sei, per essere in seguito concentrate in altre comunità (implicitamente ma chiaramente era loro proibito di ricevere novizie: il governo pensava così, senza far martiri, di estinguere dall'Italia, nel giro di una o due generazioni, ogni istituto contemplativo). In realtà le monache, con una serie di stratagemmi, fingendo di ricevere infermiere o inservienti laiche, continuarono ad accogliere nuove reclute, come appare indirettamente dalle irritate circolari del Fondo culto e direttamente da vari diari inediti di alcuni monasteri, come quello dell'ex-monastero « Regina Coeli ». Alla fin fine, il governo dovette tollerare la persistenza di quei conventi che si

era illuso di chiudere: la lotta era stata vinta non dallo Stato, ma da inermi e sprovvedute monache, eroicamente fedeli alla loro vocazione, in mezzo ad un ambiente che non ne comprendeva il valore. Completò l'opera la legge Crispi del 1890, sulle opere pie, che stabilì la conversione dei beni delle confraternite, la loro amministrazione da parte della Congregazione di Carità, da cui erano esclusi gli ecclesiastici. Un'altra serie di leggi, decreti e regolamenti portò alla completa esclusione dell'insegnamento religioso da ogni ordine di scuola ed alla soppressione delle facoltà di teologia. Altre disposizioni riguardavano la soppressione di ogni giurisdizione ecclesiastica sui cimiteri (1861), la estensione dell'obbligo del servizio militare ai chierici (1869) ecc.

N.B.: *La bibliografia di approfondimento si trova alla fine del capitolo seguente.*

SOMMARIO DEL CAPITOLO 21

	Pag.
21. UNA CHIESA PIU' PURA E PIU' GIOVANE	417
21.1. Maggior indipendenza	418
21.2. L'ultramontanismo	419
21.3. Le condizioni del clero secolare	420
21.4. Le condizioni del clero regolare	422
21.5. Fine della polemica tra giansenisti ed antigiansenisti	423
21.6. Nuove linee di cura pastorale	425
CONCLUSIONE: Sguardo prospettivo	430
Bibliografia di approfondimento	433

CAPITOLO 21

UNA CHIESA PIU' PURA E PIU' GIOVANE

Le condizioni della Chiesa durante tutto l'Ottocento, a prima vista, appaiono tutt'altro che rosee. L'autorità della S. Sede nella politica internazionale è quasi del tutto scomparsa; i legati pontifici sono esclusi dai grandi congressi dell'Ottocento e dalla conferenza per la pace di Versailles nel 1919; il potere temporale ha cessato di esistere. Lo Stato, tranne qualche eccezione per lo più transitoria, ricusa la sua sanzione alle decisioni ecclesiastiche, che perciò potrebbero restare inefficaci. Le leggi di laicizzazione privano la Chiesa dei suoi mezzi di sussistenza, le rendono difficile l'acquisto di una cultura, le precludono in molti casi i mezzi di un efficace apostolato. Ben più grave, però, è il solco che si è ormai formato fra la Chiesa e il mondo moderno, che sembrano procedere per vie del tutto opposte. La società contemporanea si esalta per l'ideale della libertà: la Chiesa si allea di preferenza coi regimi assoluti, l'Austria di Francesco Giuseppe e la Francia di Napoleone III. Alla luce delle nuove scoperte scientifiche e storiche si formulano nuove ipotesi sull'origine dell'universo: la Chiesa guarda con sospetto alle nuove correnti della scienza, e cerca di difendersi con inefficaci proibizioni. La cultura moderna si impregna di idealismo e di positivismo, e si consuma l'apostasia della borghesia intellettuale, iniziatasi già nel Settecento. Ad essa si aggiunge ora quella del proletariato, cui il socialismo offre un appoggio per la sua redenzione sociale ben più efficace di quello promesso dai cattolici, spesso pronti solo a parlare di rassegnazione.

Uno sguardo più attento, se da un lato conferma la gravità delle ultime osservazioni relative al contrasto fra le aspirazioni

del mondo moderno e le direttive cui si ispira ancora l'azione della gerarchia, nota però anche vari lati positivi, che autorizzano un cauto ottimismo. La Chiesa, priva di molti di quei mezzi umani, economici e politici, su cui un tempo fondava l'efficacia della sua azione, ha compreso meglio la portata della grazia, la libertà su cui si fonda la fede, l'intima solidarietà che la lega agli esempi di Cristo povero e sofferente, e ha tratto dalla sua impotenza terrena una nuova e più profonda vitalità: in questo senso, la perdita delle sue ricchezze, la riduzione al diritto comune, la concorrenza impostale dalla libertà hanno finito per agire positivamente sulla Chiesa, rendendo più profonda ed efficace, almeno fino a un certo punto, la sua azione.

La vera difficoltà nasceva dalla necessità di adeguare la propria attività, le proprie strutture, al nuovo clima storico-politico. Per buona parte dell'Ottocento, il Vaticano e molta parte dell'episcopato hanno resistito a questo adeguamento, non tanto per inerzia, quanto per le difficoltà intrinseche che esso implicava; non era agevole fondare teoricamente e praticamente le nuove strutture, soprattutto in un momento in cui si era attaccati da tutte le parti. Solo nella seconda metà dell'Ottocento lo spirito generale cambia. Anche in una sintesi rapida come la nostra, è perciò necessario distinguere gli anni fino al 1878, grosso modo fino alla morte di Pio IX, che costituiscono piuttosto un'epoca di resistenza, necessaria, ma insufficiente, e gli anni seguenti, in cui si inizia un reale adattamento alla nuova situazione. Pur con queste distinzioni, possiamo sottolineare nel periodo postrivoluzionario alcuni tratti comuni, opposti a quelli che abbiamo tracciato per l'*ancien régime*.

21.1. Maggior indipendenza

La Chiesa ci appare nel suo insieme, più libera dagli antichi vincoli che la legavano ai governi: in altre parole, *più indipendente e più pura*. Sappiamo benissimo, ormai, che il separatismo non ha mai significato un completo disinteresse da parte dello Stato nei confronti della Chiesa; conosciamo anche i duri assalti che la Chiesa ha subìto in tanti settori, durante il secolo XIX e gli inizi del XX, da parte dei regimi liberali. Eppure proprio queste lotte hanno finito per rompere definitivamente quella stretta solidarietà che legava nell'*ancien régime* trono e altare, finendo non di rado per strumentalizzare questo a quello. Basta ricordare tre episodi significativi: la condanna esplicita da parte

di Pio X, nel gennaio 1904, di ogni intromissione dei governi nella elezione del papa (atto importante non solo per il suo oggetto immediato, ma per il suo significato più vasto, il rifiuto e la fine di molti conati giurisdizionali); la nomina da parte del papa, nei primi mesi del 1905, in modo assolutamente libero e senza ingerenze statali, di vari vescovi francesi, dopo secoli di nomina statale; e soprattutto la libertà di cui hanno goduto i due ultimi concili.

Il processo continuò, pur con resistenze e momentanei ritorni indietro in certi periodi, nei decenni seguenti. E all'inizio del Vaticano II, con maggiore ottimismo del Veuillot, Giovanni XXIII ribadiva: « Persone, pur ardenti di zelo, ma non fornite di senso sovrabbondante di discrezione e di misura, nei tempi moderni [...] non vedono che prevaricazione e rovina; vanno dicendo che la nostra età, in confronto con quelle passate, è andata peggiorando; e si comportano come se nulla avessero imparato dalla storia [...] e come se al tempo dei concili ecumenici precedenti tutto procedesse in pienezza di trionfo dell'idea e della vita cristiana e della giusta libertà religiosa [...] Non si può [...] negare che queste nuove condizioni della vita moderna hanno almeno questo vantaggio, di aver tolto di mezzo quegli innumerevoli ostacoli, con cui un tempo i figli del secolo impedivano la libera azione della Chiesa [...] I prìncipi [...] si proponevano bensì talora di proteggere con tutta sincerità la Chiesa, ma più spesso ciò avveniva non senza danno e pericolo spirituale, poiché essi se ne occupavano secondo i calcoli di una loro politica interessata e pericolosa [...] Non senza grande speranza e con nostro grande conforto vediamo che la Chiesa, oggi finalmente non soggetta a tanti ostacoli di natura profana, che si avevano nel passato, possa da questa basilica vaticana [...] far sentire [...] la sua voce ».

21.2. L'ultramontanismo

Più indipendente nei confronti dello Stato, la Chiesa serra le file attorno al suo capo, il papa: *l'ultramontanismo*, una delle caratteristiche salienti della Chiesa dell'Ottocento, su cui ci siamo fermati già parlando del superamento dei resti del gallicanesimo, è insieme causa ed effetto di questa maggior distinzione dalla società civile, è dovuto a fattori diversi, ha conseguenze molteplici, nel campo organizzativo come nella pietà popolare. Conosciamo già, sostanzialmente, i vari filoni che influiscono nel-

la genesi e nello sviluppo dell'ultramontanismo: il concordato del 1801 con le sue inattese conseguenze; il prestigio di Pio VII ed il fascino di Pio IX; la perdita del carattere sacro dello Stato, che non si erge più a protettore della Chiesa, anzi tenta di eliminare dalla vita sociale ogni influsso della religione, e finisce così per spingere i vescovi a cercare un aiuto nell'unione più stretta con il papa; l'azione di scrittori come de Maistre e Lamennais, che per vie diverse esaltano le prerogative del papato e il suo influsso nella società; la tendenza di alcuni sacerdoti, a cercare nel papa una protezione contro gli arbitri, veri o presunti, dei loro superiori immediati, i vescovi; la strategia lungamente meditata e messa accortamente in atto dalla S. Sede, specialmente durante il pontificato di Pio IX, che mira a raccogliere attorno a sé vescovi, sacerdoti e fedeli, per resistere meglio al processo di laicizzazione della società, in realtà appena incipiente.

Questo processo porta ad una maggiore centralizzazione, cioè in pratica ad un maggior intervento delle congregazioni romane nella vita delle singole diocesi, ad una maggiore uniformità nella disciplina, ed ha la sua massima affermazione nei due dogmi del 18 luglio 1870, primato o universale giurisdizione del papa su tutta la Chiesa, e sua infallibilità personale.

21.3. Le condizioni del clero secolare

La situazione del clero secolare, pur presentando un notevole progresso relativamente a quello dell'*ancien régime*, offre caratteristiche assai diverse in America e nel vecchio continente.

Negli Stati Uniti, i sacerdoti rimasero a lungo inferiori ai bisogni di una popolazione in continuo aumento, sparsa in regioni immense, sradicata dalla propria terra nativa, soverchiata da una larga maggioranza protestante. I vescovi — tra cui spiccava S. Giovanni Nepomuceno Neumann — continuarono a lungo a chiedere aiuto all'Europa: nel 1860 l'85% del clero era costituito da immigrati. Per evitare l'arrivo di uomini generosi ma imprudenti, o di qualche autentico avventuriero, mons. Spalding aprì nel 1857 a Lovanio un seminario che in 50 anni procurò agli Stati Uniti 800 sacerdoti, olandesi, tedeschi, belgi, irlandesi.

Nell'America Latina il numero degli ecclesiactici sarebbe stato sì e no sufficiente alle esigenze pastorali, se il loro livello morale fosse stato all'altezza della situazione. Per la consistenza numerica, ricordiamo a titolo di esempio: in Messico i sacerdoti passarono dal 1810 al 1850 da 7.000 a 3.000, mentre la popolazione aumentava di un milione e mezzo; a Santiago del Cile troviamo nel 1851, 535 sacerdoti per 600.000 ab.; in Brasile un migliaio di sacerdoti per 10 milioni di ab. (di cui metà ancora schiavi!). Ma il vero problema era l'altro: la scarsa selezione dei candidati, l'isolamento in cui i sacerdoti erano costretti a vivere, gli esempi che li circondavano, li spingevano spesso verso il politicantismo deteriore, l'affarismo, l'immoralità. In Brasile il concubinaggio sacerdotale era largamente diffuso, e nessuno si preoccupava di nasconderlo. Il vescovo di San Paolo nella sua relazione *ad limina* del 1876 confessa il suo angoscioso dilemma: o lasciare i suoi fedeli senza sacramenti, sospendendo dalle loro funzioni due terzi dei parroci, o tollerare la presenza di sacerdoti notoriamente immorali. Ovviamente, la pastorale risentiva di questa situazione. Soprattutto nelle campagne, il popolo vedeva il parroco ogni due o tre anni, e non mancava chi ricevesse il battesimo insieme con i suoi figli! Tutto questo non può farci dimenticare lo zelo di pastori illuminati, come Raffaele Valdivieso, arcivescovo di Santiago del Cile, mons. Munguia, vescovo di Mechoacan in Messico, mons. Mosquera, arcivescovo di Bogotà.

La situazione europea era totalmente diversa. La pletora sacerdotale dell'*ancien régime* sta scomparendo, fra la preoccupazione dei vescovi che non si rendono conto degli aspetti positivi del fenomeno. In Francia, dopo una ripresa numerica sino al 1875, con 1 sacerdote ogni 635 ab., si avverte un sensibile declino, ininterrotto sino ai nostri giorni. In Italia alla metà del secolo la media è di 1 sacerdote per 200 ab., ma anche qui dopo l'unificazione comincia la diminuzione. A Mantova per es. il clero resta letteralmente dimezzato fra il 1868 e il 1897, passando da 493 a 282. Mentre però diminuisce la quantità, migliora la qualità. Scompare la distinzione tipica dell'*ancien régime*, fra « prete da messa » e « prete da confessione »; vengono meno i « preti di casa » ridotti a fare l'*aio* nelle famiglie nobili; a Roma stessa diminuiscono e poi scompaiono i « prelati », cioè gli ecclesiastici che non hanno mai ricevuto il sacerdozio, e sono assorbiti dall'amministrazione del potere temporale o del governo della Chiesa. I programmi dei seminari lentamente si allargano, dando spazio autonomo alla Scrittura ed alla storia. Si cerca di formare pastori ricchi di vita interiore e fedeli alle direttive della gerarchia. Bisogna però aggiungere che i progressi negli studi non furono proporzionati ai rapidi sviluppi della cultura, e che per tutto un complesso di fattori si accentuò, soprattutto ver-

so la fine del secolo, una certa chiusura nella formazione. L'isolamento dalla società del tempo fu il prezzo che la gerarchia pagò in questo sforzo di promozione intellettuale e morale del clero.

21.4. Le condizioni del clero regolare

Gli istituti religiosi in Europa e nell'America Latina durante l'Ottocento offrono uno spettacolo apparentemente contraddittorio, di forte crisi e di promettente sviluppo.

La crisi consisteva essenzialmente nella scarsa osservanza del voto di povertà e, in genere, della vita comune, nell'insufficiente selezione e formazione dei candidati, nelle frequenti beghe dei religiosi tra loro e con il clero secolare. In sostanza, la vecchia guardia, tornata in convento dopo la dispersione napoleonica, non era disposta a rinunziare alla libertà di cui aveva goduto a lungo; le nuove leve, cresciute in quest'ambiente, vi si erano a poco a poco adagiate. I torbidi politici e le frequenti dispersioni, il giurisdizionalismo di molti governi aggravavano la situazione.

La Santa Sede, da Pio VII a Pio IX, si mosse con tenacia e continuità in tre direzioni: forti pressioni per il pieno ripristino della vita comune (Pio IX specialmente si adoperò in tutti i modi per raggiungere questo obiettivo, premendo dall'alto ma contando soprattutto sulla collaborazione di abili superiori generali); migliore selezione dei candidati (mirava sostanzialmente a questo il decreto *Neminem Latet*, del 1857, che imponeva a tutti i religiosi la professione semplice prima di quella solenne, per almeno tre anni: la disposizione venne estesa da Leone XIII a tutti gli istituti femminili con il decreto *Perpensis* del 1902, preludio alle nuove disposizioni del codice del 1917, che impose a tutti indistintamente che la professione perpetua, semplice o solenne, avvenisse solo dopo un triennio di professione temporanea, e non prima dei ventun anni); appoggio a tutte le iniziative di riforma promosse dal basso. Più tardi Leone XIII cercò di dare a vari istituti una forma più centralizzata, raccogliendo i benedettini in 14 congregazioni sotto la dipendenza di un abate generale, e riunendo i quattro rami dei francescani osservanti (minori, riformati, recolletti, alcantarini) in una sola famiglia. Tutto sommato, i vecchi istituti lentamente e fra gravi difficoltà si andavano riprendendo. Più agili, e con sorprendente vitalità si mostravano le nuove fondazioni maschili:

dai Salesiani ai *Christian Brothers* irlandesi. In Italia, per esempio, contiamo 23 nuovi istituti maschili.

Ma la vera novità nella vita religiosa, è l'irrompere in essa di un ingente numero di congregazioni femminili di vita attiva. Solo in Italia, contiamo 183 nuovi istituti, rispetto ai 43 dei tre secoli precedenti, mentre in Francia dal 1815 al 1846 si contano circa 50 nuove fondazioni. Giuridicamente, la fisionomia di queste associazioni resta ambigua, perché ufficialmente la S. Sede continua a considerare vere e proprie religiose solo le monache di clausura (secondo la vecchia norma di Pio V *Cura pastoralis*, 1566: il capovolgimento della situazione si avrà solo con la *Conditae a Christo*, del 1900). Di fatto, tale ambiguità da un lato finì per favorire le congregazioni di fronte alle leggi eversive, fornendo loro una efficace motivazione per sottrarsi in molti casi alle loro disposizioni, dall'altro non poteva ormai frenare l'evoluzione in atto: la donna univa ormai l'apostolato alla consacrazione effettiva al Signore, e le disposizioni di Pio V erano superate.

La maggior parte delle congregazioni sorte nell'Ottocento si dedica all'assistenza ai malati, alle scuole, all'educazione giovanile, con un'aperta sfida al laicismo: alcune di esse sorsero immediatamente dopo la rivoluzione francese, attuando un disegno meditato proprio nel momento in cui i giacobini tentavano di scristianizzare a fondo la società. Dopo l'Ottocento, il fenomeno continua: solo in Italia incontriamo 152 nuove fondazioni femminili dal 1900 al 1952. Mai, come nella vita consacrata, assistiamo ad un impulso prepotente della base, al di fuori di ogni piano organico, contro tutti i tentativi dell'istituzione di frenare o di incanalare in modo più razionale il carisma. Lo Spirito soffia dove vuole...

21.5. Fine della polemica tra giansenisti ed antigiansenisti

Contemporaneamente si avviava alla fine la lunga polemica fra giansenisti ed antigiansenisti. Alla vittoria dell'ultima corrente contribuirono parallelamente la base e il vertice. Al vertice, la S. Sede nelle varie tappe della causa di canonizzazione di sant'Alfonso Maria de' Liguori non si stancò di ripetere gli elogi della sua morale antirigorista. Alla base, per merito di redentoristi e gesuiti, si diffusero sempre più manuali probabilisti, come le opere di Pio Brunone Lanteri, e i manuali di Thomas-Marie Gousset, di Jean-Marie Bouvier, di Pierre Gury.

Non mancarono resistenze di centri rigoristi, come il seminario di S. Sulpizio a Parigi, e l'Università di Torino, dove nel 1829 venne clamorosamente destituito un professore rigorista di chiara fama, il Dettori: né erano del tutto rari i vescovi che guardavano ancora con simpatia al bel tempo antico, come quel non precisabile vescovo italiano, di cui Giovanni Mastai Ferretti nel 1844 in una lettera all'amico card. Falconieri bolla una pastorale con queste inattese parole: « Ci avrete trovato un'unzione maialesca delle più fetenti. Si sarebbe scritta egualmente nel fine del sec. XVII e nel principio del seguente ». Ma la pastorale si avviava ormai nella via del probabilismo: una conseguenza pratica immediata fu la fine dell'uso di rinviare l'assoluzione ai penitenti della cui perseveranza non si era certi, prassi comune in Francia e nel Regno di Sardegna fino all'inizio dell'Ottocento, e psicologicamente disastrosa. Nello stesso tempo si diffonde una pietà più indulgente, popolare, adatta certo più al gusto delle masse che alla mentalità di ristretti circoli intellettuali, fondata sulla frequenza ai sacramenti, sulla devozione al S. Cuore e alla Madonna, sull'accento messo sulle « pratiche di pietà » e sulle varie devozioni, ai santi o a particolari aspetti delle figure di Cristo e della Vergine, con novene, processioni, pellegrinaggi, esercizi, congressi. La devozione al S. Cuore si diffonde sempre più: nel 1856 la festa del S. Cuore è estesa a tutta la Chiesa, e nel 1900 Leone XIII consacra il mondo intero al S. Cuore. La devozione mariana è favorita dal nuovo dogma dell'Immacolata (1854) e dalle apparizioni di Lourdes (1858). Il decreto *Sacra Tridentina Synodus* (1905) permette la comunione quotidiana, chiudendo una polemica vivissima dai tempi dell'Arnauld, e quello *Quam singulari* (1910) invita i fanciulli alla comunione.

Manca certamente, in questa pietà, un orientamento liturgico: resta sempre saldo il « muro di divisione » eretto dal latino tra i fedeli e il celebrante, e nonostante le anticipazioni del Rosmini nelle *Cinque Piaghe della S. Chiesa* (1848), e l'opera di dom Guéranger a Solesmes e quella di Maurus Wolter a Beuron, è prematuro parlare di un movimento liturgico. L'assistenza alla Messa resta tipicamente devozionale, senza una vera partecipazione ai riti: scarsamente diffusi i messalini ad uso dei fedeli, per altro esistenti. Tuttavia il giudizio su questa religiosità è ancora una volta, nel suo insieme, positivo: « una pietà solidissima, anche se non mancava di scadere qui e lì in eccessi di manifestazioni esteriori e teatrali, specialmente nell'Italia meridionale, e che però costituì il principale alimento spirituale delle

famiglie cattoliche per tutto l'Ottocento e oltre, specie nei centri rurali. Di questa pietà si nutrì da giovane lo stesso Angelo Roncalli, come è testimoniato dal suo *Giornale dell'anima* », scrive Gabriele De Rosa.

21.6. Nuove linee di cura pastorale

La cura pastorale diventa gradualmente più pura e più rispettosa della dignità della persona umana.

Più pura. La perdita del potere temporale (1859-1860-1861-1870) liberando il pontefice da tante questioni di carattere materiale, che gli sottraevano parte del tempo necessario per occuparsi convenientemente dei problemi spirituali, ne consumavano le energie e in definitiva ne avvilivano il prestigio, ha accresciuto l'autorità e la dignità del Sommo Pontefice, non più capo di uno Stato ma Vicario di Cristo. Un fenomeno parallelo, sia pure in scala minore, si è verificato per i vescovi, liberati da parecchie beghe amministrative per la laicizzazione delle opere pie (ospedali, brefotrofi, ricoveri, gestione di ingenti beni immobili...). E' interessante in proposito confrontare le visite pastorali dei primi decenni dell'Ottocento con quelle del secolo successivo. Anche all'ultimo gradino della scala, il parroco è rimasto finalmente libero da molti compiti che prima gravavano su di lui, e solo da lontano potevano dirsi parte della sua missione (anagrafe, assistenza ecc.). La stessa perdita dell'asse ecclesiastico, se ha reso il clero più povero, ha giovato in definitiva a purificare gli ecclesiastici da tante scorie superstiti a lungo.

Più rispettosa della persona umana. Le vecchie strutture sacrali, tipiche dell'*ancien régime*, stanno crollando. Si rivela impossibile e comunque vano il ricorso agli antichi mezzi di pressione psicologici e talora fisici. Occorre far leva sulla persuasione. L'evoluzione però è lenta, conosce dei ritardi e dei ritorni indietro, durante e dopo la restaurazione, è imposta dalle circostanze e non spontaneamente voluta dalla gerarchia, poco sensibile ai « segni dei tempi ». Per lungo tempo essa continuò a cercare l'appoggio del braccio secolare come il mezzo migliore per assicurare l'efficacia della propria missione.

Nella stessa linea si colloca la prassi dei « biglietti pasquali ». La troviamo ancora, durante l'Ottocento, nelle tipiche residue situazioni di cristianità: a Malta, in Irlanda (terzo concilio provinciale di Tuam, 1858), e in particolare a Roma. Qui, se l'ultimo caso finora documentato di un individuo messo in carcere per

inadempienza del precetto pasquale risale al 1828, la prassi dei biglietti dura fino al 1870.

E tuttavia si delinea chiaramente la nuova pastorale. I metodi e gli episodi ricordati si fanno sempre più rari, sino a essere solo il ricordo di un passato definitivamente tramontato. La parrocchia resta il cardine fondamentale di tutto l'apostolato. Il parroco vede anzi aumentare i suoi poteri nei confronti dei laici ed è il propulsore di un cumulo di attività, che vanno dai comitati elettorali alla direzione di banche più o meno consistenti, all'organizzazione delle feste locali. La parrocchia, specie nei piccoli centri, continua ad essere un punto di riferimento importante, paragonabile, in certo senso, alle farmacie o alle osterie. Accanto alla parrocchia, la scuola cattolica, così duramente attaccata, tiene duro e resta in molti paesi, specie negli Stati Uniti e in Belgio, meno forse in Italia, l'altro caposaldo della pastorale. Le chiese vedono ancora accorrere numerosi fedeli desiderosi di ascoltare la parola di Dio da predicatori più o meno famosi: il fenomeno si ripete dalle grandi cattedrali (come Notre-Dame) alle parrocchie rurali. La predicazione è sostenuta ed affiancata dalla stampa cattolica, che si muove su tre linee: pubblicazioni di opere ascetiche e agiografiche per gruppi più preparati; collane di opuscoli popolari (come gli almanacchi, cari a don Bosco, e dal titolo significativamente paternalistico: *Il Galantuomo*, e come *Le Letture Cattoliche*, anch'esse sostenute dal santo); stampa periodica, quindicinale e quotidiana. « L'Univers », e più tardi « La Croix », decisamente antisemita, in Francia, « L'armonia della religione con la civiltà », « La unità cattolica », in Italia, costituiscono solo degli esempi di questa rete, diffusa in tutta l'Europa, e che pur nella sua scarsa tiratura permette a centinaia di lettori di sostenere le proprie convinzioni.

Nelle epoche precedenti, i laici si erano limitati ad attività assistenziali o affini: i rapporti fra Chiesa e Stato erano risolti al vertice, all'insaputa della base. Ora proprio questa missione viene assunta in forma sempre più vasta dai militanti laici.

La diffidenza iniziale, dovuta al timore di un sovvertimento della struttura gerarchica della Chiesa, ed alla preoccupazione che i laici costituissero la *longa manus* dello Stato (il suo « braccio spirituale »!), cede poi il posto, per forza delle circostanze, ad un mandato ufficiale e ad un esplicito riconoscimento. Si tratta, in un primo tempo, solo di un adattamento tattico alla nuova situazione, che non cambia il volto « clericale » della teologia ed in genere della Chiesa post-tridentina. Tuttavia gradualmente e lentamente anche la gerarchia finisce per riconoscere i fondamenti teologici del nuovo ruolo assunto dal laicato. L'evoluzione ideologica si verifica verso la fine dell'Ottocento, dopo il Vaticano I, che è piuttosto orientato in senso opposto.

Possiamo distinguere tre diverse iniziative. In Francia, in Germania, in misura minore in Italia, si sviluppa tutta una rete di associazioni con fini assistenziali, liturgici, culturali, sociali, dalle Conferenze di S. Vincenzo alla *Società per la Propagazione della Fede*, al *Borromäusverein* per la diffusione della stampa, al *Cäcilienverein* per il rinnovamento della musica sacra. A difesa della Chiesa, ma fuori del campo propriamente politico, mirano invece non solo i Congressi Cattolici, che si ripetono periodicamente in Germania, in Belgio, e più tardi anche in Italia, ma anche le varie forme di *Azione Cattolica* vera e propria, dalla *Società della Gioventù Cattolica* (sorta nel 1867 ed approvata l'anno dopo da Pio IX con un breve tipico: *Dum Filii Belial...*), all'Opera dei Congressi. Ma intanto i cattolici andavano formando già in vari paesi un vero e proprio partito ispirato ai princìpi cristiani e presente nelle aule parlamentari. Allo Stato cattolico, succedeva il partito cattolico. In Prussia, il partito di ispirazione cristiana si riorganizzò vigorosamente dopo il 1870, accentuando il suo carattere aconfessionale ed assumendo il nome di *Zentrum*: prima e dopo il *Kulturkampf*, fino al 1933, esso restò una delle forze più vive della politica tedesca. In Olanda, l'influsso del Centro portò nel 1877 alla formazione di un partito analogo. In Belgio, il « partito conservatore », già *in nuce* alla epoca dei primi congressi cattolici nel 1863, assunse un carattere ben distinto solo verso il 1880, e si mantenne al potere dal 1870 al 1878, e dal 1885 al 1914. In Austria nasceva negli stessi anni il partito cristiano sociale, che nel primo dopoguerra assunse il governo.

In genere, l'attività politica dei cattolici dovette evitare due pericoli opposti: l'integrismo, che avrebbe voluto fare assumere dalla gerarchia la responsabilità di scelte politiche contingenti, in cui la religione non può dire la parola decisiva, e l'accentuazione dell'aconfessionalismo, che avrebbe portato all'abbandono del fine per cui il partito era sorto. Soprattutto il primo problema portò cronicamente a forti tensioni con la gerarchia, e ad episodi famosi, come il rifiuto del Centro tedesco nel 1887 di seguire le pressioni del Vaticano, che suggeriva di cedere al Bismark nella sua domanda di forti crediti militari, nella speranza di ottenere migliori condizioni per la Chiesa cattolica. In quell'occasione il Windthorst, il vero capo del Centro, mise bene

in evidenza la necessità, per un partito di ispirazione cristiana, di mantenere la propria indipendenza nelle scelte politiche concrete.

Uno sguardo complessivo ci presenta una Chiesa con tratti diversi nei vari continenti: una Chiesa appesantita da anacronistiche tradizioni e da vincoli troppo stretti con lo Stato, che provocano forti reazioni anticlericali, nell'America Latina; una Chiesa quasi priva di tradizioni, che va incontro con animo giovanile ai gravi problemi che l'attendono (immigrazione, dissensi razziali, deficienza di clero...), e si lancia anche troppo coraggiosamente verso iniziative onerose che implicano gravi pesi finanziari, col rischio di serie crisi economiche delle curie diocesane (Propaganda dovrà più volte ammonire in proposito i vescovi americani): è quanto avviene negli Stati Uniti; una Chiesa che lotta con la secolarizzazione, ma non riesce con facilità a trovare la propria strada, combattuta com'è tra vecchio e nuovo, come capita in Europa; una Chiesa che col sacrificio dei missionari, falciati dalle febbri del Nilo, e col sangue dei martiri, vittima dell'ambizione sfrenata di capitribù equatoriali, o della xenofobia asiatica, prepara lo sviluppo di notevoli comunità cristiane, come in Africa ed in Asia.

Da un altro punto di vista, notiamo ancora una volta due aspetti complementari: una certa solidità, almeno esteriore, dei tradizionali comportamenti morali, e una defezione sempre più larga dalla pratica religiosa propriamente detta. Resta salda quella morale borghese, ancorata ad una data interpretazione della famiglia, dell'ordine, della patria, in vigore da secoli, sollecita soprattutto della rispettabilità esteriore (si pensi a *Casa di bambola*, di Ibsen), non molto sensibile invece a molti autentici valori cristiani, come la carità. Se i rapporti prematrimoniali costituiscono un eccezione, la prostituzione continua ad essere largamente praticata, purché non in pubblico; i matrimoni e i funerali civili sono rarissimi; gli illegittimi, almeno in Europa, non superano il 7-8‰; l'indice di natalità resta fermo intorno al 30‰, ed il vincolo matrimoniale rimane abbastanza solido, nonostante l'introduzione del divorzio alla fine del secolo. Ma proprio questa morale borghese impone costumi nettamente condannati dalla Chiesa, come il duello...

A questa facciata si oppone il continuo declino della fede e della pratica religiosa. Sarebbe fin troppo facile moltiplicare citazioni e statistiche. Basta qui ricordare il forte calo della frequenza ai sacramenti nelle città, soprattutto industriali, e la flessione, ora lieve ora forte, nelle campagne. Se in zone di forte tradizione cattolica, come i centri rurali veneti, la Vandea, altre regioni, la maggioranza della popolazione ancora verso la fine del secolo si accosta ai sacramenti, i vicariati industriali e commerciali registrano il 50% di praticanti, che discende in alcune province francesi al 5% degli uomini superiori ai 21 anni ed al 30% delle donne della stessa età... La Chiesa si avvia, nonostante tutto, verso uno stato di « diaspora », cioè verso una condizione di una minoranza sparsa in mezzo ad una popolazione largamente incredula e lontana dalla Chiesa. Fino a quando il comportamento morale delle masse resterà saldo, e fino a quando questa minoranza saprà resistere alle pressioni ambientali?

Questi interrogativi angosciosi sono alleviati dalla forte luce che emana dai grandi santi, frequenti nell'Ottocento come in tutte le epoche della Chiesa. Ecco le numerose fondatrici delle nuove congregazioni religiose, da Maddalena Sofia Barat ad Anna Maria Javouhey ed a Francesca Cabrini; ecco le suore che dal loro monastero irradiano in tutto il mondo il fascino della loro vita eroica, come Bernardetta Soubirous e Teresa del Bambin Gesù, il cui culto si diffonde soprattutto fra il 1920 e il 1940, e rivela alla Chiesa sempre nuovi aspetti dell'amore divino; né possiamo dimenticare l'influsso di sacerdoti interamente dediti alla loro missione, come il curato d'Ars, Giovanni Maria Vianney, il quartetto torinese, Cottolengo, Cafasso, Bosco, Murialdo, e pastori come san Giovanni Nepomuceno Neumann, l'arcivescovo di Filadelfia recentemente canonizzato da Paolo VI. E, accanto alla santità ufficiale, possiamo rilevare altri santi e sante, che si sono elevati alla virtù eroica nell'esercizio dei doveri familiari ed hanno mostrato la verità di quell'affermazione di Montalembert, che tanto scandalo destò al suo apparire: l'amore coniugale può costituire un mezzo di elevazione a Dio. Margherita Bosco e Zélie Guérin, la madre di S. Teresa del Bambin Gesù, ci offrono un tipico esempio in proposito.

Come in tutte le epoche, anche nell'Ottocento è difficile presentare una Chiesa monolitica, monocolore, o con luci e ombre che si contrappongono. Il quadro è molto più complesso e vasto, e abbraccia tutte le sfumature. Gli elementi più opposti stranamente coesistono insieme. Tuttavia in mezzo alle difficoltà ed ai contrasti interni che abbiamo visto la chiesa dell'età liberale ci appare non solo capace di resistere ai nuovi assalti, ma più pura, più giovane, più libera, anche se in molti casi alla ricerca della sua strada.

CONCLUSIONE: Sguardo prospettivo

Altri problemi, altre crisi si affacceranno alla fine dell'Ottocento, e soprattutto al tramonto del liberalismo.

Durante la fine dell'Ottocento, assistiamo qua e là in Europa alla nascita di qualche centro di opposizione al centralismo romano, che aveva trionfato col Vaticano I. In Italia la divisione fra conciliatoristi ed intransigenti davanti alla questione romana continua piuttosto acuta, spaccando fedeli e clero; un po' dovunque riesce difficile trovare una linea precisa di condotta davanti alla questione sociale, e, anche se Leone XIII nella *Rerum Novarum* (1891) ha riconosciuto la legittimità dei sindacati, questi continuano ad essere osteggiati dagli eredi della vecchia mentalità intransigente.

Nel primo Novecento, scoppia la crisi modernista, latente da tempo: essa è dovuta essenzialmente al ritardo delle scienze ecclesiastiche, in particolare dell'esegesi, rispetto ai progressi di alcune scienze, come l'archeologia e la storia comparata delle religioni. La dura e indiscriminata repressione di Pio X, culminata nel 1907 con il decreto *Lamentabili* (condanna di 65 tesi, tratte in parte dai libri di Alfred Loisy) e con l'enciclica *Pascendi*, soffoca il movimento, ma non risolve tutti i problemi: alcuni precursori si chiedono se non sia possibile un'esegesi più aperta, per esempio nell'interpretazione del racconto della creazione, un rinnovamento della liturgia, una maggior corresponsabilizzazione dei laici. Queste voci sono messe a tacere: è il prezzo pagato per salvare alcune verità fondamentali del cristianesimo, come la trascendenza di Dio, la divinità di Cristo, la presenza reale.

Dopo la prima guerra mondiale, si affacciano i vari totalitarismi, di destra (fascismo, nazismo, franchismo), e di sinistra (comunismo). La S. Sede — in mezzo al cocente rammarico dei cattolici di sicura fede, che avevano dato vita a partiti di ispirazione cristiana e democristiana, come il Partito Popolare — si avvicina in Italia al fascismo, non solo per risolvere la questione romana — pesante eredità della perdita del potere temporale — ma anche per un tentativo, o se vogliamo per l'ingenua anche se generosa illusione di Pio XI di strumentalizzare un governo forte, illiberale, al fine di ripristinare le strutture ufficialmente cristiane della società, per far rinascere quello « Stato cattolico » che era nel cuore di alcuni gruppi cattolici e di vari Pontefici. E si arriva così ai *Patti Lateranensi* dell'11 febbraio 1929 (Trattato, che stabilisce la nascita dello Stato della Città del Vaticano, Concordato, che regola in modo assai favorevole le condizioni della Chiesa in

Italia). La stessa linea seguirà Pio XII con la Spagna (concordato del 1953, che fra l'altro riconosce il privilegio del foro, sacrificando però ancora una volta allo Stato la nomina dei vescovi). Con il nazismo, la S. Sede ricorre ancora una volta a formulazioni pattizie, non certo per ripristinare uno Stato cattolico, ma nella speranza di avere in mano un mezzo di difesa davanti ai continui soprusi del Reich. Il concordato del 1933 costituì un grave errore, o, tutto sommato, fu l'ultima prova di buona volontà, il tentativo di salvare il salvabile davanti alla catastrofe? La discussione è sempre aperta.

Ma l'illusione di strumentalizzare il fascismo svanisce presto dopo i fatti del 1931, cioè dopo il violento scontro col fascismo per la difesa dell'Azione Cattolica e dopo l'enciclica *Non abbiamo bisogno* (aperto attacco di Pio XI al fascismo). All'enciclica del 1931 seguono quelle del 1937, contro il nazismo (*Mit Brennender Sorge*, Con ardente sollecitudine), contro il comunismo (*Divini Redemptoris*), contro la persecuzione di cui erano oggetto i cattolici messicani (*Firmissiman constantiam*). E davanti alle leggi razziali instaurate dal fascismo, il vecchio leone, Pio XI, solleva più volte la sua voce, scrive lettere al re e al duce, prepara un vigoroso discorso, che non può pronunziare perché sopraffatto dalla morte il 10 febbraio 1939.

Intanto, dopo l'intensa attività caritativa di Pio XII nella seconda guerra mondiale, paradossalmente messa in dubbio proprio da membri di quel popolo da cui erano usciti gli autori del genocidio ebraico (si trattò di un'inconscia ricerca di un alibi, per distrarre l'opinione pubblica ed addossare su innocenti le proprie responsabilità?), si fanno più forti le voci che chiedono un cambiamento profondo nella vita della Chiesa: un'inversione di rotta nel processo di centralizzazione, che si esaspera sotto Pio XII, una maggiore autonomia ai vescovi, un sano pluralismo in seno alla Chiesa, una maggiore corresponsabilità del laicato, una teologia ed una liturgia più aperta e più a contatto con le fonti (Liturgia, Patristica...), un riconoscimento dell'autonomia delle attività umane, la legittimazione della libertà di coscienza e di culto e di propaganda per tutte le confessioni, in modo più netto di quanto era avvenuto dal Sillabo in poi, con l'ambigua distinzione fra tesi ed ipotesi. Le voci erano emerse in parte al Vaticano I da parte della minoranza antiinfallibilista, ma erano state soffocate, soprattutto per l'attenzione volta al problema centrale di quel momento, l'infallibilità personale del papa. Si erano riaffacciate con entusiasmo ma in modo confuso e pericoloso al

tempo del modernismo, sotto Pio X, ed erano state ancora una volta soffocate. Le esperienze della guerra, con i sacerdoti andati volontari clandestini nei campi di lavoro tedeschi per essere vicini agli operai, il forte cambiamento della società, avviata da una economia prevalentemente agricola ad un'economia fortemente industrializzata, contribuiscono a stimolare queste istanze della base, che non trovano ascolto sotto il pontificato di Pio XII, autore di molte riforme, ma fedele al principio che tutto deve partire dall'alto, fedele a quell'ecclesiologia, che pur riconoscendo nella Chiesa non solo una società perfetta, che tratta da pari a pari con lo Stato, ma il corpo mistico di Cristo, accentua quel verticismo che tende fatalmente a isolare il papa dal resto della Chiesa, il capo dal corpo, nella linea del Vaticano I.

Emerge improvvisa la personalità di Giovanni XXIII, e la sua decisione di convocare un concilio. L'assemblea avrebbe dovuto svolgersi in due o tre mesi, e il papa non pensava neppure da lontano ad una rivoluzione in seno alla Chiesa, al trapasso da un'epoca all'altra. Ma le forze storiche travolgono le intenzioni di un uomo: le aspirazioni dal basso, vive dai tempi del modernismo e scoppiettanti sotto la cenere, la necessità di aggiornare la Chiesa ai cambiamenti verificatisi nella società civile con un ritmo vertiginoso, avviano il concilio aperto da papa Giovanni su una via per nulla prevista dal vegliardo, che si rende conto di aver dato il via a un movimento più forte di lui, si allinea serenamente e lucidamente ai fatti, e lascia al suo successore il compito di portare a termine la svolta da lui inconsciamente ed involontariamente iniziata. E' il grandissimo merito di Paolo VI, che con la sua lucida intelligenza, la sua apertura, la sua moderazione — troppo spesso scambiata con incertezza — porta a termine il concilio e ne attua le riforme auspicate, prima fra tutte quella liturgica. Ma la solenne assise ecumenica del 1962-65 arrivava troppo tardi, ed era naturale una reazione negativa e storicamente errata da parte di chi era stato troppo a lungo fermo: ecco la contestazione del 1968, e la risposta di destra, ecco Franzoni e Lefebvre. Paolo VI muore in questo clima di incertezza. E' stato la guida dell'Esodo, che ha guidato il popolo di Dio fuori dall'Egitto, e a cui è stato solo concesso di vedere dalla vetta del Pisga i contorni sfumati della terra promessa senza potervi entrare.

Al grande capo dell'Esodo succede il papa venuto da lontano, il nuovo Giosuè, a cui il Signore comanda: « Alzati, passa il Giordano, prendi possesso del paese che io concedo ai figli di Israele. Io sarò con te come sono stato con Mosè. Sii forte e coraggioso! ».

E' finita l'epoca post-tridentina, in cui la pastorale, e soprattutto la teologia e la liturgia si muovevano nei binari fissati a Trento dal 1545 al 1563 (si pensi al Messale edito da Pio V nel 1570, quattro secoli prima del nuovo Messale di Paolo VI). La Chiesa si avvia verso i nuovi obiettivi indicati dal Concilio, per una strada che ancora non intravede con tutta chiarezza. Il suo compito essenziale resta quello di sempre, che è oggi — in un'epoca di crescente laicizzazione — più vivo che mai: difendere quel *sacro* di cui essa è custode. Non è una missione nuova, anche se oggi assume dimensioni più vaste e deve svolgersi in modo diverso, senza ritorni indietro, nel rispetto del pluralismo attuale.

Con ogni probabilità, il cammino verso la Terra Promessa, verso il nuovo assetto ecclesiale, verso il nuovo equilibrio in cui si incarnino in modo nuovo gli antichi, perenni valori, sarà lungo. Ma il passato ci autorizza a sperare. E forse acquistano maggior valore di ieri le parole che Rosmini scriveva nel 1832: « Chi sa se approssimi oggimai un tempo in cui il gran naviglio sciolga nuovamente dalle sue rive, e spieghi le vele nell'alto, alla scoperta di qualche nuovo, e fors'anco più vasto continente! ».

Bibliografia di approfondimento

1) Per la separazione negli USA, cfr. spec. J. T. ELLIS, *American Catholicism*, Chicago 1965, spec. II-III (Ellis è il miglior specialista in materia); E. SCOTT GAUSTAD, *A Religious History of America*, New York 1966; cfr. anche la voce *Etats Units*, nel *Dict. d'Hist. et Geog. Eccl.*; A. T. STOKES, *Church and State in the United States*, New York 1950 (l'opera migliore). Per la separazione mista in Belgio, cfr. *Histoire de la Belgique contemporaine, 1830-1814*, 3 voll., Bruxelles 1928 (opera collettiva, che esamina i vari aspetti della storia belga e si ferma ovviamente a lungo sulla costituzione belga e sui rapporti fra Stato e Chiesa); cfr. poi le varie opere di A. SIMON, spec. *Le card. Sterckx et son temps*, 2 voll., Wetteren 1950; ID., *Le parti catholique belge, 1830-1945*, Bruxelles 1958. Per la Francia, cfr. le opere di A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris ²1965 (tr. ital. Firenze 1959); A. LATREILLE, J. R. PALANQUE, E. DELARUELLE, R. REMOND, *Histoire du catholicisme en France*, III, *La période contemporaine*, Paris 1962, pp. 433-576 (più sintetica e robusta, l'opera collettiva ora citata, di più agevole lettura e più letteraria, ma anche più ricca di particolari interessanti, l'opera del Dansette). Per l'Italia, la bibliografia coincide per lo più con quella sul Risorgimento e sulle relazioni fra Chiesa e Stato. Ricordiamo le due opere già citate di Jemolo e di Massé, di carattere opposto, densa e robusta la prima, farraginosa e apologetica la seconda. Cfr. ancora F. FONZI, *Chiesa e Stato*, in *Nuove questioni di st. d. Ris. e dell'Unità d'Italia*, Milano 1961, II, pp. 325-388. (Ivi pure ulteriori cenni bibl.).

Il carattere decisamente anticattolico della politica liberale è stato riconosciuto da B. CROCE in una interessante pagina della sua *Storia d'Europa nel sec. XIX*, che vale la pena di rileggere (Bari ⁶1943, pp. 281-288, pp. 349-50). Si veda anche la recensione dell'opera, ancor oggi molto letta, fatta da A. DE GASPERI, *Ripensando la storia d'Europa*, in *I cattolici dall'opposizione al governo*, Bari

1955, p. 520 ss. Si possono leggere per un confronto con le tesi di Croce, le equilibrate pagine di F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana*, I, *Le premesse*, Bari 1951, p. I, c. II.

A proposito della separazione fra Chiesa e Stato in Francia, si impone un confronto fra le opinioni opposte del Salvatorelli (*Chiesa e Stato*, cit., p. 111-112, favorevole) quella di A. LATREILLE (*Histoire du catholicisme...*, III, pp. 509-13) duramente contraria, e quella equilibrata del Dansette, *op. cit.*, p. 608).

2) Sulla vita interna della Chiesa, buona la sintesi offerta da M. H. VICAIRE, *Rayonnement spirituel de l'Eglise*, in *Histoire illustrée de l'Eglise*, sous la direction de G. DE PLINVAL et R. PITTET, Paris 1948, II, pp. 261-364 (tr. it. Marietti, Torino). Oggi però le pagine migliori in proposito sono quelle di R. AUBERT, nell'ultimo volume della *Nuova Storia della Chiesa*, edita da Marietti (V/1 e V/2): cfr. soprattutto i capitoli del V/1 (*La vitalità cristiana; Pastorale e azione Cattolica*), e del V/2, *La vita della Chiesa*. Altri aspetti interessanti, relativi ai religiosi, si trovano nel *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, alla voce *Italia, Ottocento* (riassunto ed ampliamento, per la prima parte, di un altro lavoro di G. MARTINA, *La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità (1871-1878)*, Vita e Pensiero, Milano 1973, pp. 194-355. Utile può essere la lettura di varie pagine di G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, II, Milano 1978, cap. III, *Uomini ed eventi* (pp. 225-376), cap. IV, *Aspetti di vita cattolica nella seconda metà dell'Ottocento* (pp. 377-443). Cfr. anche, per le condizioni generali della pastorale e della spiritualità nell'Ottocento, il volume di R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX*, SAIE, Torino ²1970, pp. 699-780. Per altri aspetti, rinvio al volume di G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, III, Brescia 1978, e, per il rapido scorcio finale a ID., *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Studium, Roma 1977, nonché a G. PENCO, *op. cit.*, pp. 534-583.

ALCUNE DATE ESSENZIALI NELLA STORIA DELLA CHIESA

Secolo I

a. 14 - Tiberio succede ad Augusto;
30 - Passione di Cristo;
33 - Conversione di Paolo;
42 - Pietro « va in altro luogo » (Roma?);
49 (50?) - Concilio di Gerusalemme;
54-68 - Nerone;
61 - Paolo arriva a Roma;
64 - Incendio di Roma - Martirio dei protomartiri romani;
65 (67) - Martirio di Pietro e Paolo;
70 - Distruzione di Gerusalemme;
Verso la fine del secolo: Clemente Romano e la sua lettera;
81-96 - Domiziano: incominciano a Roma i cimiteri cristiani.

Secolo II

98-117 - Sotto Traiano: Ignazio d'Antiochia martire a Roma;
111-113 - Lettera di Plinio a Traiano e rescritto di Traiano a Plinio;
136 (?) - Martirio di Papa Telesforo;
150 circa - Prima apologia di Giustino;
154 - Policarpo vescovo di Smirne viene a Roma dal Papa Aniceto: prima controversia sulla data della Pasqua;
170 - Si sviluppa il montanismo;
177 - Martiri di Lione;
180 circa - Ireneo scrive *Adversus Haereses;*
180 - Martiri Scillitani, a Cartagine;
190 - Vittore Papa: seconda controversia sulla data della Pasqua;
Fine del II secolo: inizio dell'attività letteraria di Tertulliano ad Alessandria, Clemente Alessandrino e la sua scuola.

Secolo III

201-203 - Persecuzione di Settimio Severo: Perpetua e Felicita;
200-217 - Zefirino Papa: prima controversia sulla Trinità - I Monarchiani;
217-222 - Callisto Papa: scisma di Ippolito;
220 circa - Origene apre la sua scuola, il Didaskaleion;

235 - Persecuzione di Massimino Trace: Ponziano e Ippolito martiri;
250-251 - Persecuzione di Decio: Fabiano martire;
251-253 - Cornelio Papa: scisma di Novaziano;
254-257 - Stefano Papa: controversia sul battesimo degli eretici;
257-259 - Persecuzione di Valeriano: Cipriano martire.

Secolo IV

303 - Inizio della persecuzione di Diocleziano;
311 - Editto di Galerio;
312 - Battaglia di Ponte Milvio;
313 - Editto di Milano;
325 - Concilio di Nicea, Ecumenico I, contro Ario;
337 - Morte di Costantino;
343 - Concilio di Sardica;
359 - Concili di Seleucia e Rimini: « ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est »;
351-353 - Giuliano l'apostata;
380 - Editto di Tessalonica;
381 - Concilio di Costantinopoli, Ecumenico II, contro ariani e pneumatomachi.

Secolo V

410 - Sacco di Roma;
418 - Concilio di Cartagine contro Pelagio; Epistola Tractoria di Zosimo;
431 - Concilio di Efeso, Ecumenico III, contro Nestorio;
449 - Latrocinio di Efeso;
451 - Concilio di Calcedonia, Ecumenico IV, contro Eutiche;
476 - Fine dell'Impero romano d'Occidente.

Secolo VI

529 - Concilio II di Orange, contro i semipelagiani;
553 - Concilio di Costantinopoli II, Ecumenico V, condanna dei tre capitoli;
590-604 - Gregorio Magno Papa.

Secolo VII

622 - Fuga di Maometto a Medina, inizio dell'era musulmana;
680 - Concilio di Costantinopoli III, Ecumenico VI, contro i monoteliti.

Secolo VIII

754 - Patto di Kiersy fra Pipino e Stefano II: inizio del potere temporale dei papi;
773-774 - Fine del regno longobardo;
787 - Concilio Niceno II, Ecumenico VII, sul culto delle immagini;
800 - Incoronazione di Carlo Magno.

Secolo IX

870 - Concilio Costantinopolitano IV, Ecumenico VIII, sulla questione di Fozio.

Secolo X

Regna la dinastia degli Ottoni (I-II-III), della casa Sassonia, che cercano di mettere un po' d'ordine in Roma e di sottrarre il papato allo strapotere delle famiglie romane.

Secolo XI

1046 - A Sutri, Enrico II ottiene il diritto di nominare i papi;
1054 - Scisma d'Oriente, quando Leone IX era appena morto;
1073-1085 - Pontificato di Gregorio VII: riforma gregoriana;
1077 - Canossa;
1099 - La prima crociata conquista Gerusalemme.

Secolo XII

1111 - A Sutri Pasquale II rinunzia ai feudi ecclesiastici. Fallimento;
1122 - Concordato di Worms fra Callisto II ed Enrico V: fine della lotta delle investiture;
Verso la metà del secolo: lotta fra Federico Barbarossa e i comuni italiani, appoggiati da Alessandro III;
1176 - Battaglia di Legnano;
In questo secolo si svolgono i primi tre concili Lateranensi.

Secolo XIII (=Duecento)

1198-1215 - Pontificato di Innocenzo III;
1214 - Quarto concilio Lateranense, ecumenico XII;
1245 - Primo concilio di Lione, ecumenico XIII;
1274 - Secondo concilio di Lione, ecumenico XIV;
1294 - Breve pontificato di Celestino V;
1294-1303 - Pontificato di Bonifacio VIII.

Secolo XIV (=Trecento)

1300 - Il primo grande giubileo;
1302 - Unam Sanctam;
1303 - Schiaffo di Anagni e morte di Bonifacio VIII;
1311-1312 - Concilio di Vienne, in Francia, ecumenico XV;
1305-1377 - Esilio avignonese, da Clemente V a Gregorio XI;
1378 - Inizio dello scisma d'Occidente, sotto Urbano VI.

Secolo XV (=Quattrocento)

1409 - Concilio di Pisa;
1414-1418 - Concilio di Costanza, ecumenico XVI;
1431-1445 - Concilio di Basilea-Ferrara-Firenze-Roma, ecumenico XVII. Fine dello scisma d'Occidente;
1438-1449 - Piccolo scisma d'Occidente;
1453 - Caduta di Costantinopoli;
1492 - Scoperta dell'America, elezione di Alessandro VI.

Secolo XVI (=Cinquecento)

L'inizio del secolo, dopo la morte di Alessandro VI, vede Giulio II, Leone X, Adriano VI, Clemente VII (Leone e Clemente, cugini, Medici).
1512-1517 - Concilio Lateranense V, ecumenico XVIII;
1516 - Concordato con la Francia;
1517 - Inizio della rivolta di Lutero, 31 ottobre (tesi sulle indulgenze);
1520-21 - Scomunica di Lutero;
1530 - Dieta di Augusta: confessione di Augusta;
1534 - « Atto di supremazia » di Enrico VIII re d'Inghilterra: è consumato lo scisma anglicano;
1534 - Elezione di Paolo III, Farnese: inizio del nuovo corso;
1545 - Apertura del Concilio di Trento sotto Paolo III (ecumenico XIX); (tre fasi: 1545-47, 1551-53, 1561-63);
1555 - Pace di Augusta;
1563 - Fine del concilio di Trento, sotto Pio IV;
Seguono tre papi che curano l'applicazione dei decreti tridentini, Pio V, Gregorio XIII, Sisto V. Il secolo si chiude con Clemente VIII.

Secolo XVII (=Seicento)

1605 - Paolo V, Borghese. Interdetto di Venezia, prima condanna di Galileo (1616);

1623 - Urbano VIII - Condanna al carcere a vita di Galileo (1633); condanna dell'*Augustinus* (1642);
1644 - Innocenzo X - Condanna delle cinque tesi contenute (?) nell'*Augustinus* (1653);
1655 - Alessandro VII - Condanna del silenzio ossequioso;
1676 - Innocenzo XI:
1675 - esce la Guía espiritual di Molinos;
1682 - questione della regalia - i quattro articoli gallicani redatti da Bossuet;
1685-87 - processo e condanna di Molinos;
1689 - Alessandro VIII: 1690 - Gli articoli gallicani sono dichiarati nulli;
1691 - Innocenzo XII - Compromesso con Luigi XIV per i quattro articoli e la regalia.

Secolo XVIII (=Settecento)

Il secolo si apre con il lungo pontificato di Clemente XI, Albani.
1713 - Bolla *Unigenitus*, contro il giansenismo e in specie contro le tesi di Pascase Quesnel;
1740-1758 - Pontificato di Benedetto XIV (concordati con Napoli 1741, e con la Spagna, 1753);
1742 - Divieto definitivo dei « riti cinesi e malabarici »;
1773 - Soppressione della Compagnia di Gesù;
1786 - Sinodo di Pistoia;
1789 - Inizio della Rivoluzione francese;
1790 - Costituzione civile del clero;
1798 - Il papa è deportato in Francia, dove muore l'anno dopo. Finis Ecclesiae? Ma proprio quell'anno Mauro Cappellari — il futuro Gregorio XVI — pubblica il libro « Dei trionfi della Chiesa ».

Secolo XIX (=Ottocento)

1800 - E' eletto a Venezia Pio VII, Braschi;
1801 - Concordato con Napoleone, che ridà alla Francia libertà di culto;
1809 - Il papa è deportato a Savona, poi a Fontainbleau, dove è liberato solo nel 1814;
1814 - Abdicazione di Napoleone: il 24 maggio Pio VIII ritorna a Roma. Consalvi;
1814-1815 - Congresso di Vienna;
1823-1829 - Leone XII; la reazione ha la sua rivincita;
1830 - Cade in Francia Carlo X: fine della « Restaurazione ». Inizio de *L'Avenir;*

1831-1846 - Pontificato di Gregorio XVI, aperto nella politica verso l'America latina, chiuso nel governo dello Stato pontificio;
1832 - *Mirari vos*: condanna delle tesi dell'Avenir, cioè della libertà di coscienza e di culto, e della separazione fra Chiesa e Stato;
1846-1878 - Pontificato di Pio IX, il più lungo della storia (33 anni!);
1859-1861 - Fine del potere temporale;
1864 - *Quanta Cura* e *Sillabo*: nuova condanna della libertà di coscienza e di culto;
1869 - 8 dicembre: apertura del Vaticano I, ecumenico XX;
1870 - 18 luglio: promulgazione dei due dogmi, del primato universale di giurisdizione del papa e della sua infallibilità personale quando parla *ex cathedra;*
20 settembre: le truppe italiane entrano in Roma, cade l'ultimo lembo del potere temporale;
1878-1903 - Pontificato di Leone XIII;
1891 - *Rerum Novarum,* sulla questione sociale.

Secolo XX (=Novecento)
1903-1914 - Pontificato di Pio X;
1905 - Decreto *Sacra Tridentina Synodus,* sulla comunione quotidiana;
1907 - Culmine della repressione antimodernista: decreto *Lamentabili,* enciclica *Pascendi;*
1909 - Decreto *Quam Singulari,* sulla comunione dei fanciulli;
1914-1922 - Pontificato di Benedetto XV;
1917 - Promulgazione del codice di diritto canonico;
1919 - Enciclica *Maximum Illud,* contro il nazionalismo nelle missioni;
1922-1939 - Pontificato di Pio XI;
1926 - La seconda grande enciclica missionaria, *Rerum Ecclesiae;*
1929 - 11 febbraio: Patti Lateranensi;
1933 - Concordato col Reich;
1937 - Le tre encicliche contro il nazismo, il comunismo, la persecuzione nel Messico;
1939-1958 - Pontificato di Pio XII;
1953 - Concordato con Franco;
1958 - 28 ottobre: elezione di Giovanni XXIII. Fine dell'era post-tridentina;
1962 - 11 ottobre: inizio del Concilio Vaticano II, ecumenico XXI;
1963 - 3 giugno: morte di Giovanni XXIII;
1963-1978 - Pontificato di Paolo VI;
1965 - 8 dicembre: fine del Vaticano II.

SCHEMA CRONOLOGICO COMPARATO DAL SECOLO XIV AL SECOLO XX

TRECENTO (= SEC. XIV)

Avvenimenti politici	Avvenimenti religiosi	Avvenimenti culturali
1303: dopo il tentativo da parte degli emissari del re di Francia di impadronirsi di Bonifacio VIII ad Anagni (« schiaffo di Anagni »), il papa anziano e sfinito muore a Roma	**1305**: elezione di Bertrando di Got, arcivescovo di Bordeaux, che prende il nome di Clemente V; si fa incoronare a Lione e nel	
1313: muore presso Siena (a Bonconvento) l'imperatore tedesco Enrico VII, disceso in Italia nel vano tentativo di ristabilire l'autorità imperiale in Italia. La morte di Bonifacio VIII e quella quasi contemporanea di Enrico VII danno un colpo fortissimo al prestigio **politico** dell'Impero e della Chiesa e possono simboleggiare la fine di un'epoca, il Medio Evo.	**1309** prende sede ad Avignone. Esilio Avignonese (cattività babilonica!): i papi di questo periodo (sette) sono tutti francesi più o meno sottomessi al re di Francia.	
1314: viene eletto imperatore del Sacro Romano Impero Ludovico il Bavaro, che scende ancora una volta in Italia, si fa incoronare a Roma da un laico (uno degli autori dello « schiaffo di Anagni »!).	**1311-1312:** Concilio di Vienne (Francia), ecumenico XV (dopo gli otto Concili orientali, abbiamo nei secc. XII-XIII i quattro Concili Lateranensi, di poca importanza, tranne il Lateranense IV, 1215, e i due Concili di Lione del 1245 e 1274, poi Vienne). Chiuso il processo contro Bonifacio VIII voluto da Filippo il Bello. Soppressione (in via amministrativa, cioè senza una sentenza di condanna) dell'ordine dei Templari.	**1321:** morte di Dante, il poeta che meglio incarna la religiosità del medioevo. Tre anni dopo è pubblicato il « Defensor pacis » di Marsilio da Padova.
1337: comincia la guerra detta « dei cento anni » tra Francia ed Inghilterra, tentativo disperato della Francia di recuperare la sua indipendenza di fronte al re di Inghilterra Edoardo III, che valendosi di pretesti di parentela prossima si era arrogato il titolo di re di Francia. La guerra in un primo momento è favorevole all'Inghilterra che riporta varie vittorie (Crecy), prende prigioniero il re di Francia Giovanni II, e si fa riconoscere	Sempre nella prima metà del secolo a Clemente V succede Giovanni XXII, che prende una durissima posizione contro l'imperatore Ludovico il Bavaro, lanciandogli la scomunica e l'interdetto. Organizzazione del sistema fiscale della curia. **Alla metà del secolo:** Clemente VI: fine del conflitto con Ludovico il Bavaro, con la morte di questo. **Seconda metà del secolo:** Urbano V ritorna a Roma, ma non vi resta. Appelli di	Sotto Giovanni XXII condanna delle tesi estreme del mistico tedesco Meister Eckhart. Petrarca e Boccaccio, grandi scrittori italiani, e precursori dell'Umanesimo, morti nella se-

Avvenimenti politici

tutti i suoi possedimenti francesi. Dopo una parentesi favorevole ai francesi sotto Carlo V, la pazzia di Carlo VI precipita di nuovo la Francia nel caos.

1338: la dieta di Francoforte, confermata nel 1356 dalla « bolla d'oro » stabilisce che il papa non ha diritto di intervenire nella elezione dell'Imperatore.

In Italia passaggio graduale dal regime « comunale » (repubblicano) alle « signorie » (dittature).

Alla fine del secolo unione della Polonia con la Lituania.

Avvenimenti religiosi

S. Caterina da Siena e di S. Brigida di Svezia (contestatrici ante litteram).
1376: Gregorio XI torna a Roma.
1378: muore Gregorio XI. Elezione, in mezzo a tumulti, di Urbano VI, Bartolomeo Prignano, arcivescovo di Bari. In settembre, davanti alla rigidezza di Urbano VI, a Fondi (vicino a Gaeta) vari cardinali eleggono come papa Roberto di Ginevra, Clemente VII, che si stabilisce ad Avignone. « Grande scisma d'Occidente ». Ubbidienza avignonese e ubbidienza romana.

Avvenimenti culturali

conda metà del secolo, quasi lo stesso anno.
In Inghilterra Wicleff diffonde tesi che per certi tratti precorrono quelle luterane ed influiscono su Hus in Boemia.

QUATTROCENTO (= SEC. XV)

Avvenimenti politici

Continua la guerra dei cent'anni. La lotta fra nobili e monarchi — fenomeno tipico, resistenza alla nascita dello stato assoluto — aggrava la situazione francese: il re di Inghilterra Enrico VI è proclamato re di Francia (cfr. Shakespeare, Enrico V, dove è esaltato, sia pure unilateralmente, l'eroismo degli inglesi e del re Enrico V nella battaglia di Azincourt). L'inevitabile reazione francese trova il suo capo in Giovanna d'Arco che scuote l'opinione pubblica, guida l'assedio di Orléans, fa incoronare il re Carlo VII a Reims; presa prigioniera dagli inglesi, è condannata come eretica ed arsa viva.

Avvenimenti religiosi

1409: concilio di Pisa: risultato = tre papi: romano (Gregorio XII), avignonese (Benedetto XIII), pisano (Alessandro V cui succede presto Giovanni XXIII).
1414-1418: concilio di Costanza. Deposizione di Giovanni XXIII e Benedetto XIII e abdicazione di Gregorio XII; elezione di Martino V, Odo Colonna; decreto **Haec sancta** sulla superiorità del concilio sul papa, diversamente interpretato.
A Martino V succede Eugenio IV, che in ossequio alle deliberazioni di Costanza apre a Basilea un nuovo concilio già indetto da Martino V: il Concilio comincia nel 1431, si trasferisce a Ferrara, Firenze,

Avvenimenti culturali

Umanesimo e rinascimento: il fenomeno parte dall'Italia e si estende presto a tutta l'Europa: il culto dell'antichità si unisce in molti autori ad una mentalità che tende ad esasperare l'autonomia del temporale, creando una mentalità nuova.

Accanto agli umanisti accolti alla corte pontificia, nella seconda me-

La riscossa francese continua nella prima metà del secolo, finché tutto il territorio, tranne la testa di ponte di Calais, rimasta agli inglesi, ritorna ai francesi.

Nella prima metà del secolo, ha la corona imperiale Alberto d'Asburgo: da allora la dinastia regna ininterrottamente, unendo alla corona imperiale e ai possedimenti austriaci la corona di Boemia e di Ungheria.
L'avanzata turca, iniziata nel Trecento ed arrestata momentaneamente dai mongoli guidati da Tamerlano, riprende ininterrotta nel Quattrocento.

1453: Maometto II entra a Costantinopoli. Fine dell'impero d'oriente. La conquista procede rapida per tutti i Balcani.

Nella seconda metà del secolo scoppia la guerra « delle due rose » fra due rami della dinastia York Lancaster (cfr. Shakespeare, Enrico VI, Riccardo III!). Enrico VII, di un ramo laterale dei Lancaster, sposa un'erede degli York, ed inizia la nuova dinastia Tudor che regna sino alla fine del '500.
In Francia sotto un grande ed ambizioso sovrano, Luigi XI, continua la ripresa della monarchia che sconfigge il più potente feudatario, Carlo il Temerario, duca di Borgogna; il passo decisivo verso l'unificazione della Francia.
In Spagna continua la « riconquista » che, sotto il regno di Ferdinando d'Aragona sposo di Isabella di Castiglia, si chiude nel 1492 con la presa di Granada.
L'Italia ha grandi politici in Cosimo de'

Roma dove si chiude nel 1445. Fra le decisioni importanti del concilio, il decreto **Laetentur coeli,** proclamato a Firenze nel 1439, che sancisce l'unione con la Chiesa greca (che, come quella precedente fatta nel concilio di Lione, era suggerita da motivi soprattutto politici: la speranza di aiuti contro i turchi; non era sentita alla base, e per questo durò pochissimi anni), e riconosce il primato di giurisdizione del papa su tutta la Chiesa, ma ha scarsa eco nella Chiesa, anche perché alcuni paesi non permettono la pubblicazione dei decreti fiorentini.

1438: Prammatica Sanzione di Bourges, che riconosce come legge statale vari decreti di Basilea, fra cui la teoria conciliare: si sviluppa il gallicanesimo.

1438-1449: piccolo scisma d'occidente: i padri rimasti a Basilea ribadiscono senza possibilità di equivoci e di interpretazioni moderate la superiorità del concilio sul papa, e eleggono nuovo papa il duca di Savoia Amedeo VIII, che prende il nome di Felice V; abdica nel 1449.

Ad Eugenio IV succede Nicolò V, che con il concordato di Vienna (circa la metà del secolo) riesce a creare un certo equilibrio nei rapporti tra la Santa Sede e la Germania. Con lui si inizia la serie dei papi del rinascimento, munifici protettori delle arti ma poco curanti della riforma invocata da tante parti.

La situazione si aggrava sotto i suoi successori, specialmente con Callisto III, che

tà del secolo ricordiamo lo stesso Lorenzo il Magnifico autore di «Laudi sacre» e di canti «Carnascialeschi», i grandi pittori italiani Masaccio, il Beato Angelico (Giovanni da Fiesole), il Brunelleschi costruttore della cupola del duomo di Firenze, il poliedrico Leonardo da Vinci, pittore e scienziato.

Avvenimenti politici

Medici e Lorenzo il Magnifico, praticamente signori di Firenze, ma è militarmente impotente; il Sud cade sotto gli aragonesi e per un brevissimo tempo sotto il re di Francia Carlo VIII.

Avvenimenti religiosi

crea cardinale Rodrigo Borgia suo nipote, con Sisto IV e Innocenzo VIII e precipita con **Alessandro VI**, eletto nei giorni in cui Colombo salpava per l'America, e padre di nove figli di cui due da papa.

Avvenimenti culturali

CINQUECENTO (= SEC. XVI)

Avvenimenti politici

Nella prima metà del secolo

a) **Lotta tra Francia ed Asburgo.** La lotta in un primo momento è piuttosto tra Francia e Spagna per il predominio in Italia, e si chiude con la perdita della indipendenza italiana (gli spagnoli nel Mezzogiorno, i francesi a Milano); intorno al 1520 la lotta riprende con un diverso aspetto: per una serie di matrimoni e di fortunate eredità e per la sua elezione ad imperatore del S. R. Impero, Carlo V d'Asburgo si trova padrone di tutta l'America centro meridionale, della Spagna, della Franca Contea, dei Paesi Bassi, dell'Austria e dell'Impero: sul mio regno non tramonta il sole! La Francia è stretta da un anello soffocante, e tende disperatamente a liberarsi da questa morsa. La lotta iniziata sotto Carlo V e Francesco I si prolunga sotto i loro successori Filippo II e Enrico II, e termina non tanto per la vittoria spagnola di S. Quintino, quanto perché Carlo V, abdicando nel 1555, ha diviso l'eredità fra Filippo II (Spagna con Paesi Bassi, Italia, America) e Ferdinando I (Austria e Impero). Pace di Cateau Cambrésis all'inizio della seconda metà del sec. L'anello è rotto.

b) Avanzata turca nei Balcani, in Ungheria, sino a Vienna (1529).

c) In Inghilterra regna in quasi tutta la prima metà Enrico VIII Tudor, poi per un decennio i suoi due figli, Maria la cattolica (figlia di Caterina d'Aragona) ed Edoardo VI (figlio della terza moglie).

Nella seconda metà del secolo dominano contemporaneamente due grandi personalità: in Inghilterra, Elisabetta (figlia di Anna Boleyn), in Spagna Filippo II.

a) **Elisabetta** determina le linee fondamentali della nuova politica inglese (rinunzia all'espansione in Europa che aveva provocato la guerra « dei cento anni », espansione coloniale, industrializzazione, appoggio al protestantesimo). Di qui ovviamente il cronico conflitto con la Spagna direttamente sui mari, indirettamente per l'appoggio al protestantesimo, cioè alle forze politiche antispagnole.

b) **Filippo II**, autocrate solitario, si trova di fronte ad un compito sproporzionato alle possibilità materiali della Spagna: organizzazione dell'immenso impero americano, che se fornisce oro assorbe uomini e crea un pericoloso declino demografico ed un'ascesa dei prezzi; lotta contro l'Inghilterra, che culmina nella sconfitta della flotta spagnola chiamata trionfalisticamente « L'invincibile armata » (1588); cronico logorio per tenere a freno i Paesi Bassi, che nel 1581 si separano parzialmente (Olanda) dalla Spagna.

Avvenimenti religiosi

Il secolo si apre con gli ultimi tre papi tipici esponenti del rinascimento, Alessandro VI, Giulio II, mecenate e bellicoso, Leone X, figlio di Lorenzo il Magnifico, Medici. Continua l'appoggio al rinascimento e le iniziative di « riforma cattolica » provengono dal basso non dal vertice (compagnie del divin Amore, ecc.).

1512-1517: concilio Lateranense V, ecumenico XVIII, aperto da Giulio II, chiuso da Leone X: fallimento per la scarsa sensibilità alla gravità del momento.
1516: concordato con la Francia.
31 ottobre 1517: scoppia la rivolta di Lutero (sotto Leone X).

1520: bolla **Exurge Domine**: scomunica di Lutero.

A Leone X succede Adriano VI, fiammingo, l'ultimo papa non italiano, rigido, che governa poco più di un anno, e poi Clemente VII, Medici, cugino di Leone X, irresoluto.

1521-25: lotte sociali in Germania.

1527: sacco di Roma per opera delle truppe tedesche di Carlo V, nel quadro delle lotte fra Francia ed Asburgo (il papa si era schierato contro Carlo V troppo potente!).
Segue in Germania un periodo di diete e di colloqui di religione.

1530: dieta di Augusta, con la « confessio Augustana », esposizione sistematica ma incompleta del pensiero luterano.

1534: atto di supremazia di Enrico VIII: scisma anglicano.
Lo stesso anno è eletto Paolo III, Farnese, ultimo papa del rinascimento (4 figli prima del sacerdozio) e il primo della Controriforma: vecchio e nuovo si scontrano in lui. Intelligentissimo, soprattutto per la sua capacità di conoscere gli uomini, nepotista.

1536: Calvino pubblica la prima edizione della **Institutio christianae religionis**, e cinque anni dopo inizia a Ginevra il suo regime politico-religioso.

1540: approvazione della Compagnia di Gesù.

1545: Paolo III apre il Concilio di Trento, ecumenico XIX. Tre fasi:
— 1545-47: sotto Paolo III
— 1551-52: sotto Giulio II
— segue Paolo IV, Carafa, che vuol far da sé.

1555: Pace di Augusta: dopo un vano tentativo di domare i protestanti con le armi, Carlo V accetta il fatto compiuto: « cuius

Avvenimenti culturali

Nella prima metà del secolo continua lo splendore del rinascimento: è l'età di Michelangelo, di Raffaello, l'epoca in cui si inizia la costruzione della nuova basilica di San Pietro (col denaro raccolto in Germania ed altrove mediante la predicazione delle indulgenze).
L'umanesimo si estende in Francia (Le Fèvre d'Etaples... ed altri circoli), in Germania ed altrove, e trova due grandi esponenti in Thomas More, il cancelliere di Enrico VIII, poi martire, e in Erasmo da Rotterdam, che con i suoi scritti (Elogio della follia, Colloqui, Enchiridion militis christiani, Diatribae de libero arbitrio, contro Lutero) è per dir così il padre intellettuale largamente seguito da molti studiosi europei.
Nella seconda metà del secolo domina ancora la cultura spagnola con i suoi pittori (El Greco...) e poeti (Lope de Vega...) molti dei quali in realtà vivono a cavallo fra i due secoli.
Shakespeare occupa la seconda metà del Cinquecento e gli inizi del Seicento e rappresenta lo splendore dell'Inghilterra elisabettiana.
Si sviluppano le discussioni sull'assolutismo, tra i suoi fautori ed avversari, e sulla tolleranza (« I politici » sostengono in Francia che la unità politica non si fonda su quella religiosa e trovano le loro tesi applicate da Enrico IV nell'**Editto di Nantes**, 1598, che concede agli Ugonotti o calvinisti francesi libertà di culto in vari posti, pienezza di diritti civili e politici).

Avvenimenti politici

c) **I Turchi** respinti per terra costituiscono un pericolo per mare: Lepanto (sul golfo di Patrasso).

d) **Cronica crisi francese** (guerra civile, stragi...) tra la morte di Enrico II e l'avvento di Enrico IV di Borbone.

Avvenimenti religiosi

regio, eius et religio »; « reservatum ecclesiasticum ».
— 1561-63: ultima fase del Tridentino, sotto Pio IV, appoggiato dal nipote Carlo Borromeo. Il cardinale Morone accantona i problemi dogmatici in cui non è raggiunto l'accordo, traccia il programma di riforma, porta a termine il concilio.

Seguono i papi che curano l'applicazione dei decreti tridentini: Pio V, Gregorio XIII, Sisto V, Clemente VIII.

Avvenimenti culturali

SEICENTO (= SEC. XVII)

Avvenimenti politici

Nella prima metà del secolo
1618-1648: Guerra dei Trent'anni (di cui c'è un vivo ricordo nel dramma di Schiller, « Wallenstein »). La Francia, che aveva già spezzato l'anello degli Asburgo, dà un nuovo colpo alla loro potenza. La guerra assume inizialmente un carattere locale e religioso (fase boema), ma si allarga sempre più con l'intervento della Svezia da un lato (Gustavo Adolfo, uno dei più grandi re svedesi, morto sul campo), della Spagna dall'altro, perde il suo carattere religioso (la Francia si allea con i protestanti tedeschi!), semina strage e distruzione in tutta la Germania, paurosamente diminuita di popolazione e si chiude nella
1648: pace di Vestfalia (due trattati separati, a Münster ed a Osnabrück, due città distanti un'ora di treno, oggi, nella Vestfalia): la Francia ha l'Alsazia, la Svezia la riva meridionale del Baltico, divenuto quasi un lago svedese; i vari stati dell'impero tedesco acquistano praticamente piena sovranità (processo opposto a quello degli altri stati dove il particolarismo è vinto dal potere centrale, assoluto); la pace di Augusta è confermata in teoria, ma in pratica è riconosciuto il culto « domestico », privato, ai dissidenti, e i calvinisti sono equiparati ai cattolici ed ai protestanti. Indipendenza dell'Olanda.

A metà secolo

Dopo i primi due re della dinastia Stuart, Giacomo I e Carlo I, in Inghilterra si ha la parentesi repubblicana del Cromwell, che reprime spietatamente ogni opposizione, soprattutto in Irlanda, sfida la crescente potenza marittima olandese; alla sua morte si ristabilisce la monarchia, con Carlo II, che impone a tutti i pubblici ufficiali il **Test Act** (negazione della transustanziazione e obbligo di ricevere la comunione nella chiesa anglicana), e con Giacomo II, che nel 1687 emana un editto di Tolleranza, ma perché cattolico finisce per provocare una rivoluzione che dà il trono a Guglielmo III d'Olanda.

Contemporaneamente: sviluppo della potenza olandese (Nuova Amsterdam, l'attuale New York!).

Seconda metà del secolo

L'età di Luigi XIV, il re Sole: predominio francese in Europa. Il re raccoglie l'eredità del grande Richelieu, del Mazarino e

Avvenimenti religiosi

1600: Giordano Bruno arso vivo a Roma sotto Clemente VIII.

Paolo V, Borghese (facciata di S. Pietro):
— interdetto con Venezia, nei primi anni 1606-1607;
— fine delle discussioni sulla grazia efficace, con la libertà per i sistemi difesi dai gesuiti e dai domenicani;
— prima condanna di Galileo (1616) in seguito a due sue lettere in cui difendeva la teoria copernicana.

Urbano VIII, Barberini, nepotista:
— seconda condanna di Galileo per aver difeso nel « Dialogo dei massimi sistemi » il sistema copernicano: carcere a vita (1633);
— condanna del libro **Augustinus** di Cornelius Iansen;
— baldacchino del Bernini attorno all'altare di S. Pietro, uno dei capolavori del barocco;
— l'ultima persecuzione in Giappone distrugge fino all'800 la Chiesa cattolica del paese, salva l'oscura eroica fedeltà di un gruppetto di famiglie;

Innocenzo X, Pamfili, nepotista (oggi: famiglia Doria-Pamfili):
— vana protesta contro la pace di Vestfalia;
— condanna del 1653 delle cinque proposizioni estratte dall'« Augustinus »;
— Port Royal centro ideale del giansenismo.

Alessandro VII, Chigi:
— segue la controversia giansenista: condanna della distinzione fra « Quaestio facti » e « Quaestio juris »;
— dopo la scomparsa di Jansen e di Saint-Cyran, Arnauld capo del movimento.

Innocenzo XI, Odescalchi (seconda metà del Seicento): lotta a fondo contro Luigi XIV, diversamente interpretata dalla storiografia contemporanea: rigidità o piuttosto inflessibile difesa dell'indipendenza, scuotendo un clero troppo docile al re di Francia?

1682: i quattro articoli gallicani redatti da Bossuet: « Nec tamen irreformabile esse judicium nisi Ecclesiae consensus accesserit » — breve del papa: « Filii matris meae pugnaverunt contra me ».
Conflitto per il rifiuto dell'istituzione ca-

Avvenimenti culturali

Nella prima metà del secolo continua l'influsso della cultura spagnola (Cervantes, l'autore del Don Chisciotte, i pittori come Velasquez e Murillo e quelli fiamminghi come Rubens e Van Dyck).
Nella seconda metà del secolo prevale ovviamente l'influsso francese (Corneille, anteriore a Luigi XIV, e sotto di lui Molière, Racine, La Fontaine). Né mancano i grandi santi francesi come San Francesco di Sales, San Vincenzo de Paul (prima metà del secolo), e più tardi il fondatore dei trappisti, Armand de Rancé.
Forti controversie teologiche con Antonio Arnauld e Pascal (**Le Provinciali,** sotto Alessandro VII, in concomitanza con la distinzione fra la quaestio facti e la quaestio juris).

Nasce la scienza moderna: Galileo, Newton.
L'Olanda porta un notevole contributo alla cultura europea, nella pittura realistica (Rembrandt), che esprime il mondo di una borghesia casalinga tutta dedita ai suoi affari, nella filosofia (Spinoza: anche Cartesio, francese, ospite a lungo dell'Olanda), nelle dottrine giuridico-politiche (Grozio, De jure belli et pacis).
Nuovi passi verso la tesi della tolleranza in Inghilterra con Locke e in alcune colonie inglesi dell'America del nord con Roger Williams e William Penn (Pennsylvania).

Avvenimenti politici

della pace di Vestfalia, accentra nelle sue mani tutti i poteri, realizza un consapevole imperialismo in Europa. Tuttavia alla fine del secolo la crisi finanziaria, l'unione personale dell'Inghilterra con l'Olanda, la ripresa degli Asburgo vittoriosi dell'ultima minaccia turca contro Vienna (1683), mettono in crisi l'egemonia francese.

1685: revoca dell'Editto di Nantes (espressione dell'assolutismo e risposta al **Test Act**, di una decina di anni prima).

Avvenimenti religiosi

nonica ai candidati al vescovato che l'avevano sottoscritto e per la questione della soppressione del diritto di asilo nel quartiere dell'ambasciata francese a Roma. Condanna del quietismo del Molinos e del lassismo.

Alessandro VIII dichiara nulli gli articoli gallicani.

Innocenzo XII: compromesso sulla questione degli articoli gallicani e sull'istituzione canonica ai candidati prima rifiutati. Condanna del quietismo di Madame Guyon.

Avvenimenti culturali

SETTECENTO (= SEC. XVIII)

Avvenimenti politici

Nella prima metà del secolo
Mentre Luigi XIV volge al tramonto dopo un regno di oltre 70 anni fra il Sei e il Settecento (+ 1715), iniziano le tre guerre di successione al trono di Spagna, di Polonia, di Austria, che si succedono dal 1700 al 1748, e portano al nuovo equilibrio europeo in cui la Francia perde la sua egemonia, anche se è riuscita a rovesciare ancora di più la situazione dinastica precedente, con l'ascesa al trono spagnolo di un nipote di Luigi XIV, che assume il nome di Filippo V: Spagna e Francia, prima ostili, sono ormai ovviamente alleate; l'Austria che nel '600 era in crisi anche per la pressione turca, ha un nuovo slancio, anche se è costretta a cedere l'Italia meridionale, che le era stata attribuita per breve tempo togliendola alla Spagna, e se perde la Slesia. Intanto si affacciano sulla scena europea dopo il rapido declino della potenza svedese, che si era affermata all'inizio del secolo con Carlo XII, due nuove forze giovani, la Prussia e la Russia. In Italia in seguito alla guerra di successione polacca, sale sul trono di Napoli un ramo della dinastia borbonica, che rapidamente si « italianizza ». I Borboni regnano ora su Francia, Spagna, Italia Meridionale, Parma.

Nella seconda metà del secolo

Guerra dei sette anni (1756-1763) tra Francia ed Austria da una parte e Inghilterra e Prussia dall'altra (si noti il « rovesciamento delle alleanze »: Francia ora alleata all'Austria!): la guerra si svolge in Europa e in America, vede l'affermazione militare di Federico II di Prussia, e si chiude con due paci separate: la Francia è la vera sconfitta, perdendo tutti i domini coloniali nel continente americano (Canada e Luisiana) e quasi tutta l'India.

L'Inghilterra così arricchita vede però presto una grave perdita: nel 1775 le colonie inglesi in America insorgono contro la madre patria, nel 1776 proclamano a Filadelfia la **Dichiarazione di Indipendenza**, riconosciuta con la pace di Versailles del 1783.

Si succedono le tre spartizioni della Polonia (1772, 1793, 1795), tra Prussia, Austria, Russia: finis Poloniae!

Avvenimenti religiosi

Incontriamo due lunghi pontificati all'inizio (Clemente XI) ed alla fine (Pio VI) del secolo: in mezzo ad un altro pontificato discretamente lungo (Benedetto XIV). La storia della Chiesa in questo secolo è assorbita in gran parte dalla disperata difesa contro l'invadenza statale, che, già forte nei due secoli precedenti, diventa ora esasperata. Anche per questo: lunghi conclavi di parecchi mesi... papi anziani... questione dei riti.

Clemente XI, Albani, 1700-1721: logorio per difendere il potere temporale (Guerra di Comacchio, nel contesto delle guerre di successione). Ultime battute della controversia giansenistica fuori d'Italia: 1705, « Vineam Domini », poco dopo distruzione di Port Royal, 1713 « Unigenitus » contro Pascase Quesnel, 1718 « Pastoralis officii ».

Benedetto XIII, piissimo, ma privo di un autentico senso di governo, si affida al cardinale Coscia che si rivela un avventuriero e finisce a Castel Sant'Angelo alla morte del papa. 1725, Sinodo romano (aggravate le pene della bolla di Pio V sui medici!)

Clemente XII: cieco per otto anni...

Benedetto XIV: Lambertini, il più grande papa del '700, uno dei più grandi della storia: grande giurista, ma realista, aperto, rialza il prestigio della Santa Sede.
Due importanti concordati: 1741 con Napoli (il « benedettino ») 1753 con la Spagna (debolezza? certo cede alla Spagna la nomina di quasi tutti gli uffici). 1742: divieto definitivo dei « riti cinesi ».

Clemente XIII: sforzo disperato per difendere la Compagnia di Gesù, espulsa successivamente dal Portogallo, dalla Francia, dalla Spagna, da Napoli. In altre parole lotta a fondo contro il giurisdizionalismo. 1763: esce l'opera di Febronio.

Clemente XIV, Ganganelli, conventuale, sepolto ai SS. Apostoli; 1773: breve « Dominus ac Redemptor »: soppressione della Compagnia di Gesù, tentativi sterili del papato di evitare il peggio. Figura esaltata dai liberali e criticata dagli altri.

Pio VI, Braschi, 1775-1799. Continua la lotta contro il giurisdizionalismo: viaggio a Vienna per trattenere Giuseppe II, inutile.

Avvenimenti culturali

L'illuminismo, frutto dell'empirismo e del razionalismo, si diffonde dall'Inghilterra in Francia e in tutta l'Europa: fiducia nella ragione e nella natura. Accanto ad una lotta a fondo contro la Chiesa, considerata oscurantista, l'illuminismo promuove un progresso in tanti campi (fine dei processi contro le streghe, lotta contro la tortura, tolleranza, uguaglianza...).

L'Enciclopedia, iniziata proprio alla metà del secolo in Francia, riassume lo spirito dell'illuminismo: fra gli illuministi ricordiamo: Montesquieu (L'esprit des lois), D'Alembert, Diderot, Rousseau, Voltaire, grande divulgatore, distruttore più che costruttore. L'illuminismo ispira le riforme che si moltiplicano nella seconda metà del secolo in molti stati, specie nei domini austriaci con Giuseppe II, figlio di Maria Teresa, in Toscana con il grande Pietro Leopoldo, più tardi successore di Giuseppe II in Austria, in Prussia con Federico II, in Russia con Caterina la grande (non in Francia).
Nasce lo stato moderno, unitario ed accentratore, o almeno si fa un passo verso questa meta.

1781: atto di tolleranza di Giuseppe II. Le riforme si estendono al settore ecclesiastico: limitazione del numero dei religiosi, riduzione delle immunità ecc. Tipico esempio di questa rifor-

Avvenimenti politici

1789: gli Stati generali, convocati in Francia per far fronte alla crisi, si proclamano Assemblea Nazionale Costituente, che svolge un'intensa attività (dichiarazione dei diritti...), trasformando lo stato assoluto in costituzionale. Seguono l'assemblea legislativa, nel 1792 la dichiarazione di guerra all'Austria e alla Prussia, le sconfitte delle armate rivoluzionarie provviste soprattutto di eroismo; la Convenzione Nazionale (1793-95: Luigi XVI è ghigliottinato; il Terrore); ristabilitasi la situazione militare a favore della Francia, la nuova costituzione affida i poteri a un direttorio, mentre emerge la personalità di Napoleone, vincitore in Italia e primo console nel 1799.

Avvenimenti religiosi

1786: Sinodo di Pistoia.

1791: condanna, tardiva, della costituzione civile del clero in Francia, che dava alla Chiesa una struttura democratica. In Francia: dispersione dei religiosi, esilio e martirio di molti sacerdoti. Culto clandestino.

1797: trattato di Tolentino, cessione di parte dello Stato pontificio.

1798: proclamazione della repubblica romana, deportazione del papa in Francia.

1799: morte di Pio VI a Valence (Delfinato, Francia). « Peregrinus apostolicus moriens in exilio ». Finis Ecclesiae? o provvidenziale catarsi? proprio nel 1799 Mauro Cappellari pubblica a Roma: « Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori combattuti e respinti con le stesse loro armi ». Contra spem in spem credidit!

Avvenimenti culturali

ma: il **Sinodo di Pistoia** (1786), condannato da Pio VI nel **Auctorem Fidei** (1794). Il giansenismo italiano si allea con il giurisdizionalismo per imporre la riforma della Chiesa e costituisce il termine di un lungo viaggio: Port-Royal/Utrecht (giansenismo olandese, vero scisma sotto Clemente XI)/Pistoia. Scipione de' Ricci campione del giansenismo italiano.

OTTOCENTO (= SEC. XIX)

Avvenimenti politici

a) **Il periodo napoleonico:** Napoleone I console nel 1799, 1802 console a vita, 1804 imperatore. Seguono le grandi campagne napoleoniche, la disastrosa campagna di Russia, la coalizione definitiva che dopo la sconfitta di Lipsia obbliga Napoleone a ripiegare e nell'aprile del 1814 ad abdicare: dopo i « cento giorni » e Waterloo, nel 1815 Napoleone è relegato a Sant'Elena.

Avvenimenti religiosi

a) **L'era Napoleonica.** Pio VII, Chiaramonti, eletto a Venezia nel 1800, conclude nel 1801 grazie a Consalvi il concordato Napoleonico (colpo al gallicanesimo), corona nel 1804 Napoleone imperatore, lo scomunica nel 1809 ed è deportato a Savona, poi a Fontainbleau dove, isolato, firma nel 1813 un nuovo concordato subito sconfessato, e ritorna nel 1814 a Roma.

Avvenimenti culturali

I grandi ideali del secolo. Libertà (all'interno, cioè Costituzioni; all'esterno, cioè indipendenza dallo straniero: riscossa della nazionalità, in Grecia, Polonia, Italia...) ed uguaglianza (contraddetta dai regi-

Decisiva resta non l'effimera sistemazione politica europea ma l'opera legislativa (Codice napoleonico, 1804). Congresso di Vienna, 1814-1815.

b) **La restaurazione:** tentativo, condannato storicamente all'insuccesso, di un parziale ritorno all'**ancien régime,** di un compromesso tra vecchio e nuovo. Dura in Francia con Luigi XVIII (fratello di Luigi XVI) e soprattutto con Carlo X (fratello di Luigi XVIII), spodestato nel 1830, altrove (in Prussia, nel Regno di Sardegna...) sino al 1848.

c) **La nuova epoca,** caratterizzata dalla difesa dei capisaldi stabiliti a Vienna, contro le insorgenti forze liberali. Progressiva indipendenza dei vari paesi dell'America Latina insorti contro la Spagna.
Quattro momenti decisivi:

1829: BILL di emancipazione in Inghilterra.

1830: rivoluzione a Parigi (descritta nei Miserabili di V. Hugo), caduta di Carlo X e avvento di Luigi Filippo (monarchia sostenuta dalle forze borghesi); indipendenza della Grecia; nasce lo stato belga (separatosi dall'Olanda); fallisce la rivoluzione polacca (« l'ordine regna a Varsavia », dichiara un ministro francese lavandosene le mani).

1837: Sale al trono inglese la regina Vittoria: l'era vittoriana... si forma il nuovo grande impero coloniale inglese.

1848: rivoluzione a Palermo, a Parigi, Berlino, Vienna (il motivo sociale predomi-

b) **La restaurazione:** mentre si ristabiliscono la Compagnia di Gesù (1814) e tutti gli istituti religiosi, di fatto dispersi, si moltiplicano i concordati con vari stati e si sviluppa l'ultramontanesimo: De Maistre, **Du Pape,** 1819; Lamennais, **De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil,** 1825-1826. A Pio VII segue Leone XII, conservatore, poi per poco più di un anno Pio VIII, moderato.

c) **La nuova epoca.** Sforzi piuttosto sterili per salvare le strutture cristiane della società.

Gregorio XVI, 1831-1846: in Inghilterra, movimento di Oxford, per rinnovare l'anglicanesimo: una serie di opuscoli dal 1833 al « Tract 90 » di Newman del 1841... In Francia: la seconda fase, cattolico-liberale, di Lamennais: **Des Progrès de la révolution et la guerre contre l'Eglise,** 1829; **L'Avenir** (1830-31); il viaggio a Roma dei tre pellegrini della libertà, Lamennais, Lacordaire, Montalembert; 1832: « Mirari vos »: condanna delle tesi cattolico liberali dell'Avenir (tra cui la libertà di coscienza).
In America Latina: riconoscimento graduale dei vari nuovi stati.

Pio IX, Mastai Ferretti, 1846-1878. In Italia, la questione romana, dopo il fallimento del tentativo di un governo costituzionale a Roma, si fa insolubile: il papa difende il potere temporale nel '60 (Castelfidardo, vicino a Loreto), e il 20 settembre del '70 (Porta Pia); rifiuta la legge delle guarentigie, si dichiara prigioniero in Vaticano:..

mi borghesi solleciti nel conservare i propri privilegi).

Di qui: nascita della questione sociale: 1848 Marx **Manifesto dei comunisti.**

Nella prima metà del secolo predominano il romanticismo e l'idealismo, che dalla Germania (Fichte, Schelling, Hegel) si diffondono in Europa con toni diversi, ora razionalisti ora eclettici ora favorevoli alla religione.

Nella seconda metà del secolo l'ambiente generale cambia: si fa strada il positivismo (Comte fa scuola) e l'amore alla patria degenera in nazionalismo e imperialismo.

La questione sociale, avviata ad una soluzione in Inghilterra già alla metà del secolo, si aggrava nel continente dopo il 1850: fondazione nei vari paesi del partito socialista.

Avvenimenti politici

nante in Francia si unisce altrove a quello liberale e nazionale). Caduta di Luigi Filippo e avvento della repubblica, che presto cede il posto al regime di Luigi Napoleone (poi Napoleone III); l'Austria sembra sul punto di sfasciarsi ma sale al trono in dicembre il 18enne ed energico Francesco Giuseppe, che ristabilisce la situazione; la guerra contro l'Austria iniziata dal regno di Sardegna, interrotta e ripresa nel '49, si chiude con la sconfitta sarda. Seconda Restaurazione, ossia « svolta a destra », in vari paesi.

1859-61: grazie all'appoggio francese, all'entusiasmo popolare e all'abilità diplomatica di Cavour, che si serve di Garibaldi, salvo a liquidarlo al momento buono, l'Italia conquista l'unità e l'indipendenza persa nel 1499-1501.

1861-1865: negli USA, concentrati fino allora nella marcia verso il Pacifico, scoppia la guerra di secessione con la vittoria finale del Nord contro il Sud.

1870: guerra franco-prussiana, fondazione del nuovo impero germanico, federale (Bismarck); terza repubblica francese; caduta di Roma; nuovo equilibrio europeo.

d) **Gli ultimi anni del secolo:** ripresa della Francia che si forma il suo impero coloniale, industrializzazione e connessa questione sociale: nasce il partito socialista.

Avvenimenti religiosi

1854: dogma dell'Immacolata. Tentativi sterili di salvare le strutture cristiane: concordati classici con l'Austria (1855) e l'Equador (1862).

1864: Sillabo e « Quanta cura »; appoggio all'ultramontanesimo: politica centralizzatrice.

1869-70: Vaticano I, ecum. XX, con la costituzione sul primato di giurisdizione del papa e la sua infallibilità personale (« ex sese, non ex consensu ecclesiae »). In Germania inizia il Kulturkampf con le leggi di maggio 1873: la chiesa tedesca si difende, Bismarck in un vicolo cieco.

e) **Gli ultimi anni del secolo: Leone XIII,** 1878-1903. Grandi encicliche sulla costituzione dello stato, sulla questione sociale (1891, « Rerum Novarum »); graduale composizione del Kulturkampf con la sostanziale ritirata di Bismarck: sforzi per indurre i francesi ad accettare la repubblica (« Ralliement »). L'antirepubblicanesimo dei cattolici francesi contribuisce ad affrettare la laicizzazione dopo il 1880.

Avvenimenti culturali

Prima (1864) e seconda internazionale (1889).
Si sviluppa alla fine del secolo l'emigrazione di massa dalle zone depresse europee verso le due Americhe.

NOVECENTO (= SEC. XX)

Avvenimenti politici

a) **La « belle époque »:** il mondo europeo dal 1900 al 1914, caratterizzato da un notevole miglioramento del livello di vita, almeno nelle zone più fortunate, da una euforia, dovuta anche alla lunga pace, dall'apparente consolidarsi dei regimi liberali. E' l'Italia di Giolitti, la Francia di Loubet, l'Inghilterra di Edoardo VII, la Germania di Guglielmo II. Non mancano però pesanti ombre sulla scena politica internazionale: il programma imperialistico di Guglielmo II (pianificata concorrenza commerciale, navale, diretta contro l'Inghilterra coloniale, col tentativo di sbarrare l'espansione inglese sulla direttiva di Cairo-Capo, e di estendere il proprio influsso nei Balcani e in Turchia). Francia, Inghilterra e Russia formano la **triplice intesa** mentre la penisola balcanica è agitata da continue guerre e l'Italia si va distaccando da Austria e Germania cui si era avvicinata alla fine del secolo.

b) **La fine della vecchia Europa.**

Prima guerra mondiale, 1914-18: dovuta a un complesso di fattori economici e nazionalistici, scoppia con l'assassinio a Serajevo dell'erede al trono austriaco Francesco Ferdinando e dilaga rapidamente. **1914:** la Germania invade il Belgio, neutrale, per liquidare subito la Francia. **1917:** La Rivoluzione Russa sembra assicurare la vittoria agli imperi, anche per la dura sconfitta degli italiani a Caporetto, ma

Avvenimenti religiosi

a) **L'anteguerra: Pio X,** Sarto, **1903-1914: durissima repressione contro il modernismo,** favorita dagli « integristi », che soffocò per il momento gli errori, ma provocò un forte ritardo nelle scienze sacre. **1904** condanna del Loisy, **1907** « Lamentabili »; « Pascendi »; nello stesso periodo varie decisioni della commissione biblica, superate praticamente solo con il Vaticano II in un altro contesto che accetta l'ispirazione e la verità dei testi sacri pur mettendone in discussione l'autenticità e il genere letterario di alcuni.

Separazione fra Chiesa e Stato in Francia, termine di arrivo di tutta la politica laicizzatrice del Ferry, Waldeck, Rousseau e Combes: dicembre 1905. Pio X protesta e proibisce la via d'uscita prevista dalla legge, la creazione di associazioni culturali che avrebbero democraticizzato la Chiesa.
Riforma pastorale e giuridica: « Sacra Tridentina Synodus » (1905) sulla comunione quotidiana, « Quam singulari » (1910) sulla comunione dei bambini. Codificazione delle leggi ecclesiastiche, riforma della curia (dopo quella di Sisto V e prima di quella di Paolo VI), scomunica per il veto nell'elezione papale...

b) **La guerra: Benedetto XV, 1914-1922.**
Prevale la linea moderata contro quella degli integristi: la repressione antimoder-

Avvenimenti culturali

Nei primi anni del novecento si profilano già quei movimenti culturali che sottolineando il lato negativo innegabile del sistema parlamentare, ed esaltando la violenza, preludono al totalitarismo. Le correnti nazionalistiche si fanno sempre più forti, in Italia, in Francia e in Germania. La cultura è sempre impregnata di positivismo, di ingenua fiducia nelle capacità della scienza.
Il ventennio fra le due guerre è caratterizzato da una parte dalle filosofie ufficiali dei vari regimi (Rosenberg, Gentile, Stalin...) dall'altra da uno sforzo di recuperare alcuni valori cristiani (Maritain, Mounier). In genere c'è ancora un distacco fra cultura laica ed ecclesiastica. Il secondo dopoguerra assiste alla diffusione dell'esistenzialismo (reazione alla sicurezza di un tempo), e, soprat-

Avvenimenti politici	Avvenimenti religiosi	Avvenimenti culturali
l'intervento americano rovescia la situazione. La resistenza tedesca del 1918 ritarda solo la disfatta su tutti i fronti, da quello italiano a quello francese. I vari trattati di Versailles, S. Germain, Trianon, Neuilly, Sèvres, Rapallo stabiliscono il nuovo assetto europeo.	nista ha fine. Promulgazione del « Codex Juris Canonici » (1917, Gasparri). Tentativo di mediazione colla nota dell'agosto 1917 ai belligeranti, respinta. Criticato in vita da tutti, oggi Benedetto XV è considerato uno dei più grandi papi dell'età moderna.	tutto negli ultimi tempi, del marxismo in tutte le sue varie incarnazioni, anche se da varie parti gli spiriti più critici avvertono la sua debolezza scientifica. C'è insieme un riavvicinamento fra cultura laica ed ecclesiastica, anche per la maggior sensibilità storica acquisita da questa ultima.
L'avvento delle dittature: Russia (Lenin sino al 1924, poi, liquidato Trotzkij, dal 1929 al 1953 Stalin con i piani quinquennali e le tremende purghe); Italia (1922 marcia su Roma; 1925 consolidamento della dittatura), Germania (1933 Hitler al potere), Spagna (Franco prende il potere nel 1936...). Varie dittature nell'America Latina.	c) **Il dopoguerra: Pio XI, 1922-1939:** due periodi: — Tentativo di restaurare la società cristiana avvicinandosi al totalitarismo. Patti lateranensi (Trattato e Concordato, 1929). Tentativo di salvare il salvabile: concordato con la Germania (1933). — Ferma resistenza al totalitarismo: in Italia: 1931, conflitto per l'azione cattolica (enc. « Non abbiamo bisogno » contro il fascismo), 1938 resistenza alla politica razzista fascista. In Germania: 1937: « Mit Brennender Sorge », condanna della dottrina nazista, contemporanea alla « Divini Redemptoris » contro il comunismo ed alla « Firmissimam Constantiam » sul Messico. In Francia: compromesso con le « associazioni diocesane ».	
La seconda guerra mondiale, 1939-1945, dovuta essenzialmente alla follia omicida di Hitler. 1939: campagna di Polonia; 1940: campagna di Francia; 1941 estate: attacco alla Russia; dicembre: Pearl Harbour, intervento americano; 1942: resistenza russa a Stalingrado, sconfitta italo-tedesca in Africa, sbarco alleato in Algeria; 1943: sbarco in Sicilia, resa italiana; 1944: aperto il secondo fronte con lo sbarco in Normandia, ultima resistenza tedesca. Maggio 1945, resa incondizionata della Germania. Agosto, bombe atomiche e resa del Giappone.	d) **La seconda guerra e il secondo dopoguerra: Pio XII, 1939-1958.** L'ingiusta polemica sul suo presunto silenzio di fronte al genocidio ebraico (Pio XII si espresse a sufficienza e fece il possibile per salvare il maggior numero di ebrei). Notevole magistero: « Mystici Corporis », « Mediator Dei », « Divino Afflante Spiritu ». Una certa chiusura dopo il 1950 (« Humani generis »). Concordato con la Spagna, 1953.	

	Pag.
Cap. I - LE CARATTERISTICHE FONDAMENTALI DELLA CHIESA PRIMITIVA	7
1.1. Premessa	7
1.2. La prima antinomia: particolarismo giudaico e universalismo	8
1.3. La seconda antinomia: l'elemento carismatico e quello giuridico	11
1.4. La terza antinomia: la Chiesa piccolo gregge di eletti o popolo di santi e di peccatori?	14
1.5. La quarta antinomia: forte senso di unità e forti dissensi nella Chiesa primitiva	18
1.6. La quinta antinomia: escatologismo ed incarnazionismo, fra rottura e apertura	24
Bibliografia di approfondimento	26
Cap. II - LE PERSECUZIONI	29
2.1. Cause	29
2.2. Le principali fonti sulle persecuzioni	31
2.3. Le catacombe	35
2.4. Il numero dei martiri	37
2.5. Le due fasi delle persecuzioni	38
2.6. La prima fase delle persecuzioni	40
2.7. La seconda fase delle persecuzioni	42
Bibliografia di approfondimento	47
Cap. III - LA SVOLTA COSTANTINIANA E IL SUO SIGNIFICATO	51
3.1. L'opposto giudizio degli storici contemporanei e degli storici attuali	51
3.2. Costantino il Grande, il primo imperatore cristiano	53
3.3. Gli effetti negativi della svolta costantiniana	57
3.4. Tentativo di giudizio storico	60
3.5. La reazione pagana	62
3.6. Le prime controversie dottrinali del IV secolo: Ario	64
Bibliografia di approfondimento	67
Cap. IV - LE CONTROVERSIE TRINITARIE E CRISTOLOGICHE NEI SECOLI IV-VII	71
4.1. L'arianesimo dopo il concilio di Nicea	71
4.2. Apollinare di Laodicea e il Concilio di Efeso	76
4.3. Eutiche e il concilio di Calcedonia	81
4.4. Tentativi di compromesso e ultime controversie cristologiche	86
Bibliografia di approfondimento	89
Cap. V - LE CONTROVERSIE SULLA GRAZIA: PELAGIANESIMO E SEMIPELAGIANESIMO	93
5.1. Genesi, protagonisti, capisaldi del pelagianesimo	93
5.2. La polemica agostiniana e la sua vittoria finale	96

5.3. La polemica successiva. L'Agostinismo rigido, il semipelagianesimo, l'agostinismo moderato 100
5.4. Alcuni aspetti della vita della Chiesa nei primi secoli: vita sacramentaria, vita morale 103
Bibliografia di approfondimento 110

Cap. VI - ASPETTI ESSENZIALI DELLA STORIA DELLA CHIESA MEDIOEVALE 113

6.1. L'origine del potere temporale dei Papi 114
6.2. Il Sacro Romano Impero 116
6.3. L'età ferrea del Papato 118
6.4. Le lotte fra Papato e Impero dal sec. XI al sec. XIII 119
6.5. Cenni sulle dottrine politiche medioevali 123
6.6. L'Inquisizione 128
Bibliografia di approfondimento 131

Cap. VII - ASPETTI ESSENZIALI DELLA VITA CRISTIANA NEL MEDIOEVO: LA MENTALITA' CRISTIANA 135

7.1. Antiliberalismo non cristiano 136
7.2. Antiliberalismo cristiano 140
7.3. La pietà medioevale 149
Bibliografia di approfondimento 153

Cap. VIII - L'ASPETTO CARISMATICO DELLA CHIESA MEDIOEVALE: LE ONDATE MONASTICHE 157

8.1. Il significato storico degli ordini religiosi 157
8.2. La prima ondata: africana 159
8.3. La seconda ondata: lerinese 162
8.4. La terza ondata: irlandese 163
8.5. La quarta ondata: benedettina 164
8.6. La quinta ondata: cluniacense 167
8.7. La sesta ondata: nuove forme di vita contemplativa 168
8.8. La settima ondata: i canonici regolari 170
8.9. L'ottava ondata: i cistercensi 171
8.10. La nona ondata: gli ordini cavallereschi 172
8.11. La decima ondata: gli ordini mendicanti 173
Bibliografia di approfondimento 177

Cap. IX - LA SCISSIONE FRA LA CHIESA ORIENTALE E QUELLA OCCIDENTALE 181

9.1. Caratteri generali della Chiesa greca e suo successivo distacco da Roma 181
9.2. L'iconoclastia 185
9.3. Le controversie sotto il patriarca Fozio 188
9.4. La rottura del 1054 191
9.5. Alcune osservazioni finali 195
Bibliografia di approfondimento 199

Cap. X - LA CRISI DELL'AUTORITA' PONTIFICIA AL TRAMONTO DEL MEDIO EVO 203

10.1. L'esilio di Avignone 203
10.2. Gli inizi dello scisma di Occidente 206
10.3. La genesi della teoria conciliare 209
10.4. Dal concilio di Pisa a quello di Costanza e di Basilea: sviluppo, fine e ripresa dello scisma 210

10.5. La problematica relativa agli avvenimenti esposti 213
10.6. Le conseguenze dello scisma d'Occidente 215
Bibliografia di approfondimento 218

Cap. XI - LA RIFORMA PROTESTANTE 221

11.1. Cause remote e prossime della riforma 221
11.2. La personalità, la vita di Lutero e i capisaldi della sua dottrina 224
11.3. Le lotte religiose in Germania fino al 1555 228
11.4. Calvino e il calvinismo 231
11.5. La riforma in Inghilterra 233
11.6. Effetti della riforma protestante 236
Bibliografia di approfondimento 239

Cap. XII - LA RIFORMA CATTOLICA E LA CONTRORIFORMA 243

12.1. La problematica essenziale implicita nei termini: « Riforma Cattolica » e « Controriforma » 243
12.2. La riforma cattolica 247
12.3. Il pontificato della prima metà del Cinquecento 249
12.4. Il Concilio di Trento: vicende esteriori 251
12.5. Significato del Concilio 257
12.6. L'applicazione dei decreti tridentini 260
Bibliografia di approfondimento 262

Cap. XIII - LA CHIESA NELL'ETA' DELL'ASSOLUTISMO (I) 265

13.1. Osservazioni generali 265
13.2. Caratteri generali dell'assolutismo 266
13.3. Il principio fondamentale che è alla base del carattere cristiano della società e le sue applicazioni immediate 268
13.4. Altre applicazioni dello stesso principio 274
13.5. Le immunità e la problematica relativa 277

Cap. XIV - LA CHIESA NELL'ETA' DELL'ASSOLUTISMO (II) 283

14.1. Il giurisdizionalismo: principio fondamentale ed applicazioni 283
14.2. Altri interventi statali 288
14.3. Una chiesa appesantita da infiltrazioni mondane 290
Bibliografia di approfondimento 297

Cap. XV - CORRENTI RELIGIOSE DEL SEI E SETTECENTO 301

15.1. Il quietismo 301
15.2. Il giansenismo: protagonisti e princìpi 304
15.3. Le controversie in Francia 308
15.4. Il giansenismo in Italia 310
15.5. Giudizio sul giansenismo 312
15.6. Il gallicanesimo 314
15.7. Tramonto e fine del gallicanesimo 317
Bibliografia di approfondimento 318

Cap. XVI - CENNI SU ALCUNI PROBLEMI DELLA STORIA DELLE MISSIONI 323

16.1. Carattere della colonizzazione portoghese, spagnola, anglosassone 323
16.2. Il Patronato 325
16.3. La reazione al patronato: la S. Congregazione De Propaganda Fide 327
16.4. I rapporti con gli indiani e con i negri 328
16.5. La questione dei riti cinesi e malabarici 331
16.6. Le Riduzioni del Paraguay 335

16.7. Le missioni in Asia 336
16.8. Bilancio e prospettive 339
Bibliografia di approfondimento 340

Cap. XVII - LA RIVOLUZIONE FRANCESE 345

17.1. Alcune osservazioni preliminari 345
17.2. Conseguenze della Rivoluzione 350
Bibliografia di approfondimento 359

Cap. XVIII - GLI INTRANSIGENTI E I LIBERALI CATTOLICI 363

18.1. Gli intransigenti 363
18.2. I cattolici liberali 368
18.3. Lamennais e la sua evoluzione 371
18.4. Il Sillabo 373
18.5. Il Vaticano I 375
18.6. Conclusioni 376
Bibliografia di approfondimento 377

Cap. XIX - LA CHIESA E IL REGIME LIBERALE: A) UNA SOCIETA' UFFICIALMENTE NON CRISTIANA 381

19.1. Premessa 381
19.2. Il principio fondamentale 382
19.3. Le prime applicazioni 384
19.4. Leggi civili e leggi canoniche: il matrimonio 388
19.5. L'ultima conseguenza 393
Bibliografia di approfondimento 397

Cap. XX - LA CHIESA E IL REGIME LIBERALE: B) I VARI TIPI DI SEPARAZIONE 401

20.1. Separazione pura 401
20.2. Separazione parziale 404
20.3. Separazione ostile o giurisdizionalismo non confessionale 406

Cap. XXI - UNA CHIESA PIU' PURA E PIU' GIOVANE 417

21.1. Maggior indipendenza 418
21.2. L'ultramontanismo 419
21.3. Le condizioni del clero secolare 420
21.4. Quelle del clero regolare 422
21.5. Fine della polemica fra giansenisti ed antigiansenisti 423
21.6. Nuove linee di cura pastorale 425
21.7. Conclusione: sguardo prospettivo 430
Bibliografia di approfondimento 433

ALCUNE DATE ESSENZIALI NELLA STORIA DELLA CHIESA SCHEMA CRONOLOGICO COMPARATO DAL SEC. XIV AL SEC. XX 435

GRAFLINEA - Via Sannio, 45 - Tel. 77.68.65 - 00183 Roma